Theologische
Abhandlungen

von

M. Werner Carl Ludwig Ziegler
Repetenten bey der theologischen Facultät zu
Göttingen.

Erster Band.

Göttingen
bey Johann Christian Dieterich
1791.

Vorrede.

Eine billige Beurtheilung dieser Abhandlungen erwarte ich nur von dem Leser, der den Gesichtspunct für gültig erklärt, woraus ich sie selbst betrachte, und von ihm betrachtet zu sehen wünsche. Sie sind ein Versuch, der gelehrten Welt die Gegenstände, womit sich meine Wissenschaft beschäftigt, und die Art, wie ich sie behandle, bekannt zu machen. Dieser Versuch konnte aber nur an einzelnen Theilen der Theologie gemacht werden, in so

fern ich den mir gegenwärtigen Gedanken, daß ich selbst untersuche, auch bey Andern lebhaft erwecken wollte, und die Wahrheit, daß alle nähere Untersuchung von einzelnen Theilen ausgehen muß, wenn man zur Berichtigung und Erweiterung der Litteratur arbeiten will, vor Augen hatte. Suchen nach Wahrheit, und Rechtverhalten nach den Principien der anerkannten Wahrheit sind genau mit der ganzen Bestimmung des Menschen verwebt, und machen sein Glück aus. Daher die Pflicht und das Recht eines jeden denkenden Menschen sich anzustrengen, um mit eignen Augen zu sehen. Bey diesem Gedanken ist es mir unmöglich die Meinungen eines Andern als Wahrheit gemächlich anzunehmen, bevor ich sie nicht auch selbst von allen Seiten dafür erkannt, und zur Erkenntniß alle Kräfte verwendet habe; unmöglich, meine Meinungen und subjectiven Erkenntnisse allen Andern als die einzig wahren anzuempfehlen oder aufzudringen, da die Modificationen des Objects der Wahrheit eben so tausendfach sind, als die Empfänglichkeit der Subjecte

jecte für einzelne Modificationen tausendfach ist.

Unter allen diesen Voraussetzungen werde ich also noch eine Zeit lang mit einzelnen Untersuchungen fortfahren, und die Resultate der Welt vorlegen, unbekümmert, wie viel oder wie wenige mit mir übereinstimmen; und zwar unter der nähmlichen Aufschrift fortfahren, weil sie mir bequemer zu seyn scheint, als der oftmahls einseitige Titel eines ganzen Buchs, worin doch verschiedenartige Materien zusammen gepreßt sind, die man der Angabe nach nicht darin erwarten sollte.

Der vorliegende Band enthält drey Abhandlungen, wovon die erste durch eine der neuesten Schriften von Schlösser fast unnöthig geworden ist. Unterdessen hat sie nicht ganz wegbleiben können, weil der Druck (der durch mancherley Hindernisse sehr lange verzögert ist) schon vol-

lendet war, ehe jene Schrift erschien; und weil überhaupt ein Jeder seine eignen Ideen und Vorstellungsarten hat, die sich in der unermeßlichen Masse von Begriffen, welche öffentlich werden, mit einander durchkreutzen mögen, bis das Echte von dem Unechten gesondert seine Ruhe findet. Gerade diese Abhandlung hat hin und wieder harte Uebergänge, die ich sehr wohl fühle. Nicht Mangel an Gedanken, sondern Mangel an Uebung das Raisonnement fließend und angenehm zu verbinden, ist Schuld daran; daher habe ich sie auch dieß Mahl noch nicht abändern können.

Die zweyte verdient mehr von Seiten des Fleisses und der treuen Darstellung, als der historischen Kunst angesehen zu werden. Diese sich eigen zu machen, gelingt gewöhnlich nur Wenigen nach vielen Versuchen und vieler Routine. Ist es ihnen aber ein Mahl gelungen, so verdienen sie alsdann auch schon den Nahmen der Meister in der Geschichtschreibung. Doch fängt man an beynahe zu

delicat

delicat zu werden, und wenn erst neuerdings selbst einem Schröck die historische Kunst streitig gemacht ist; so verzweifelt man beynahe die Forderungen des Publici je befriedigen zu können. Um nicht meine eignen Ideen unterzuschieben, und um zu zeigen, daß ich das wirklich gelesen und verstanden zu haben glaube, was ich erzähle, habe ich mich der Mühe unterzogen, die Hauptstellen mit den eignen Worten der Kirchenväter anzuführen. Der Leser hat dabey an Leichtigkeit und Annehmlichkeit beym Lesen verloren, allein die Treue der Sache gewonnen.

Von der dritten Abhandlung habe ich mein eignes Urtheil am Ende derselben gesagt.

Bey allen diesen Unvollkommenheiten, die ich freymüthig und ohne Hehl eingestehe, bleibt mir dessen ungeachtet das Gefühl, in dem Stande zu seyn, die Theologie vielseitig genug betrachten zu können,

nen, und da ich mich mit der Probe dieser Schrift zugleich der Pflicht entledige, welche mir als Repetenten obliegt; so wünsche ich, daß die hiesige Hochwürdige theologische Facultät hiedurch Ihre Wahl eben so gerechtfertigt sehen möge, wie Sie dieselbe vor mir noch fast immer sah.

Die letzten Lebenstage Jesu.

Eine Vorbereitung zu der folgenden Abhandlung, dem Nachdenken empfohlen.

Eine Begebenheit, die bey dem ruhigen Leben Jesu, das in Belehren und Wohlthun bestand, doch allgemeine Sensation erregte, war die Auferweckung des Lazarus. Sie prägte der versammelten Volksmenge zu Jerusalem eine solche Ehrfurcht ein, daß sie Jesu göttliche Sendung für gewiß hielt; und erregte beym Synedrium von Stund an den Entschluß, so bald wie möglich Hand an einen Mann zu legen, der seinen Absichten so gefährlich war. Jesus, der den Ausgang seiner Sendung wußte, bereitete seine Jünger zu gewaltthätigen Auftritten vor, die sie nicht ahndeten; ging selbst nach Jerusalem, und hielt hier, um dem Volk und seinen Jüngern zu zeigen, daß er sich für den Messias halte, einen auf gewisse Weise feyerlichen Einzug, wobey

 der

der Ausspruch eines alten Propheten ins Gedächtniß gebracht werden mußte. Noch ein Mahl belehrte er das im Tempel versammelte Volk, und zeigte sich noch ein Mahl, durch Austreibung der Verkäufer von Opferthieren, den Schändern des Tempels als einen wahrhaft göttlichen Propheten; feyerte darauf die Ostermahlzeit; aß das damahls einfallende Osterlamm, und setzte einen feyerlichen Gebrauch ein, bey welchem seine Schüler sich seines Todes erinnern sollten. Nach einem rührenden Gebet, worin er Gott für den bisher erfahrnen Beystand bey Stiftung der größten Wohlthat, die je die Menschheit erfuhr, dankte, und zur Vollendung derselben seine Bekenner dem Vater empfahl, ging er freywillig einem Zeitpunct entgegen, von dem er vollkommen überzeugt war, daß er in wenig Stunden seinem Leben ein Ende machen sollte. Er war am Oehlberge in einen Meierhof gegangen, den er oft der Einsamkeit wegen für sich und seine Jünger zum Aufenthalt gewählt hatte. Hier litt er einen Anfall von gewissen Leiden in der Seele, die uns seine Biographen als außerordentlich groß vorstellen, ohne irgend mehrere Veranlassung zu haben, als ehemahls zu Jerusalem *). Angst überfiel ihn. — Begleitet von seinen Vertrautesten, Johannes, Petrus und Jacobus,

*) Matth. 26, 36 — 40. Luc. 22, 39. folg.

Jacobus, ging er zitternd einige Schritte weiter. Gewiß hoffte er bey seinen Lieblingen Trost zu finden; aber umsonst! — Sie mußten also zurück bleiben; er entfernte sich einige Schritte; ging in die Einsamkeit und betete: Vater! ists möglich, so befreye mich von den Leiden, die ich schon fühle; raffte sich dann wieder auf, kehrte zu seinen Jüngern zurück, und fand sie — schlummern. Er ermahnte sie zur Wachsamkeit, hatte aber Mitleiden mit ihrer Schwäche (Ein starker Zug von Sanftheit und Resignation! Ich leide Todesangst, und mein Freund, der einzig sichtbare Trost, dem ich mein beklommenes Herz ausschütten will — schläft! Ist ein Mensch, der hier nicht in Unwillen ausbricht?), und überließ sich von Neuen ganz der Angst, kehrte dann zurück, und da sie noch schliefen, ließ er sie ruhen, ging noch ein Mahl zum Gebet, und betete dieselben Worte: Vater! ists möglich, so befreye mich von den Leiden, die ich schon fühle! Schweiß der Angst, den die Biographen noch nicht stark genug zu mahlen glauben, wenn sie ihn Blutstropfen nennen, stürzte von seinen Wangen herab, denn er betete ganz wie mit Qual umgeben. Wie hätte er ohne göttlichen Beystand diesen Anfall von Leiden aushalten können? Ein Engel stärkte ihn nach Lucas 22, 43. (Ganz vertilgt wurde die Angst nicht, denn sie kehrte am Kreuz wieder.) Aufgeheitert

 durch

durch dieß Engelgesicht ging er stolz auf seine Unschuld der Umarmung seines Verräthers entgegen, und ließ sich greifen. Beschimpfung und Mißhandlung aller Art wechselten in den letzten 24 Stunden seines Lebens ab. Bey alle dem zeigte er sich als einen unschuldigen, der Hülfe Gottes beraubten Menschen. Selbst am Kreuz hing er mit einer Seelenruhe, die in Erstaunen setzt, da sie sich noch mit der Sorge für einen Unglücklichen und seine Mutter beschäftigte. Als schon die Todesangst nahe war, fühlte er noch ein Mahl eine außerordentliche Qual, die in den Gedanken ausbrach: Gott! warum verläßt du mich? Die Ruhe kehrte wieder, er senkte sein Haupt, und verschied ruhig und sanft.

Jesus wurde darauf nach Sitte begraben, und nachdem er seit 3 Uhr Nachmittags von Freytag bis den Sonntag Morgen im Grabe gelegen, verließ er am Sonntag früh das Grab (Matth. 28). — — Eine vernehmliche Stimme verbreitete sich seit der Zeit durch den Nebel, der schwer über dem Geist mancherley Nationen lag, die lauter und tonreicher war als die, womit die Philosophen seit 400 Jahren ihre Systeme vertheidigten. Wer unter dem Nebel seufzete, und noch einen Funken von Gutheit in sich hatte, war vernünftiger Weise keinen Augenblick über die Ursache und Absicht der Stimme in Ungewißheit, sondern hielt sie für die Wirkung

kung eines mit Vorsatz und Zweckmäßigkeit handelnden Wesens; für einen Wink der Gottheit. — Ihre Stärke, Ausdehnung und Gefälligkeit hätte so wenig ähnliches mit der menschlichen Stimme, das er keinen Grund hatte eine Aehnlichkeit der Ursache zu vermuthen; sie war vielmehr von einem göttlichen Geist gebildet. Er folgte ihr also; war glücklich; und Millionen nach ihm. Andre Millionen gingen nicht so wohl den unvernehmlichen Tönen der Philosophie, sondern vielmehr blindlings ihren Naturtrieben nach; denn Philosophie war ein todter Körper, der in der Schule zwar brannte, aber im großen Raum außer ihr auch nicht ein wenig erwärmte. War es Glück oder Unglück, daß sich die Philosophie dennoch bald mit der göttlichen Einfachheit der Lehre vereinbarte? Es war beides in den frühesten Zeiten mehr Glück, in der Folge mehr Unglück. Lange schwieg sie ganz; ging aber endlich schöner als jemahls aus dem Christenthum wieder hervor, und schwung sich nun durch sich selbst so hoch, daß nur der Geweihete in der vollen Kraft seines Verstandes ihr nachblicken und sie erreichen kann. Die auf der Höhe stehen und hinan klimmen, rufen fast einstimmig: nehmet jetzt nur die Feder weg, welche das Treibwerk in Bewegung gesetzt hat, es wird sich nun durch seine eigne Kraft immerfort erhalten.

Ueber Naturalismus und positive Religion.

Sans doute un voile est jetté sur la plus grande partie des verités, aux quelles notre curiosité voudrait atteindre; mais celles qu'un Dieu bienfaisant a laissé paraitre a nos yeux, suffisent pour nous guider et pour nous instruire, et l'on ne pourroit en detourner constamment son attention sans une sorte *d'assoupissement* et sans une veritable *indifference* pour les grands interêts de l'homme. *Necker* de l'import. des opin. relig.

Es gibt Wahrheiten, die so alltäglich sind, daß eine neue Bestätigung unnütz scheinen kann; sie lassen keine Bestreitung zu, sollte man glauben, und werden dennoch, wenn der Eigensinn der Menschen es will, täglich bestritten: sie müssen also wohl die wichtigsten seyn, wenn sich der Verstand so gern daran hängt; sie können also nicht zu oft eingeprägt werden,

und

und die Lebhaftigkeit der Darstellung muß der Alltäglichkeit des Gegenstandes neuen Reitz geben. Unsre herrschenden Meinungen und Urtheile sind so verschieden, wie die Eindrücke; sie wechseln unvermerkt wie Gewohnheit und Sitte: daher auch die verschiedenen Zeitalter in Rücksicht auf Theologie. Es gibt ein Zeitalter der Toleranz und gesunden Religion, ein anderes der Intoleranz und Scheinheiligkeit; ein Zeitalter der Verachtung und des Spotts alles alten Brauchs, der Vorbote oder Gesellschafter eines andern von Trägheit und Gleichgültigkeit. Mit Einem Wort: jedes Jahrhundert, jede Generation hat ihren Gemeingeist, den man nur so lange für neu hält, als man mit der Geschichte der Menschheit unbekannt ist, und das Band nicht finden kann, das die vorangehende Denkungsart an die gegenwärtige knüpfte; woraus denn so oft Geschrey und der Kampf mit einer Staubwolke (z. E. den Gnadenwirkungen) entsteht, dem der Vernünftigere ruhig zusieht, weil er schon berechnet hatte, daß sie von selbst zerstieben würde.

Die Menschen müssen den Gesetzen der Moral gehorchen, wenn sie glücklich leben wollen, wie den Gesetzen der Mechanik! Eine große Wahrheit, die man einräumt, unvermerkt aber der Moral eine Hauptstütze entzieht, indem man glaubt, sie bleibe dennoch kräftig

 genung,

genug, wenn es nur ihre Gebieterinn die isolirte Vernunft so will, und sie allein zur Leiterinn für alle Menschenclassen erkoren würde. Aber der Uebermuth und die stolze Kühnheit der sich allein gelassenen Vernunft wird erbärmlich gedemüthigt, wenn sie in ihren Spiegel — Geschichte der Vernunft schaut. Zeiträume genug findet man hier, die warnen könnten, wenn man sich nicht immer eine andre Periode träumte, wo es ein Mahl anders seyn soll, als es seit Jahrtausenden vor uns gewesen ist, wo nähmlich die alleinige Vernunft allein thronen, und die Gefühle zu ihren Füßen haben soll. Was nimmt sie für einen Gang, wenn sie über das allgemeine Erkennbare hinaus geht, und die Empfindungen verachtet, welche die Societät zusammen halten? Die Vernunft erhebt sich wie eine Welle gegen einen Fels stark und drohend empor, in der Mitte behält sie ihre Stärke, kaum aber wollen sie ihre Kräfte zu weit in die Höhe treiben, so schlägt sie in lauter feinen Kräuselungen um, und sinkt tief in den Schoß zurück, woraus sie sich hob. Festigkeit behält sie also nur in gemäßigten allgemein erkennbaren Wahrheiten; denn sie halten sich durch ihre eigne Kraft: aber unmäßige zu starke Philosophie borgt ihre Action eine Zeitlang, hält sich aber nicht lange, weil sie in keinem Gleichgewicht mit der allgemeinen Wahrheit und Menschenglück steht. Character unserer Zeit ist es, die allerstärkste Philosophie

losophie zu haben, und dabey mehr über Naturalismus *) und positive Religion zu denken und zu schreiben, als es sonst gewöhnlich war; aber auch anders zu schreiben, als es unsre ältern Vorfahren für nöthig hielten, die für Naturalismus schwache Ideen, aber bannende Ausdrücke hatten.

*) Der Verfasser nimmt Naturalismus für natürliche Religion im Gegensatz einer positiven, welche bey uns die christliche ist **), ohne sich darauf einzulassen, ob der Naturalist Deist oder Theist seyn will. Jetzt liebt man mehr die Ausdrücke Deismus, Theismus, und reiner Deismus. Deist heißt der, welcher zwar ein erstes absolutes Wesen, ein erstes Princip annimmt, das aber in keinem unserm Verstande denkbaren Verhältnisse mit der Welt steht, und von dessen Natur uns nichts bekannt ist. Für die Practik ist also Deismus und Atheismus fast gleich bedeutend. Der Theist hingegen hält das Urprincip für den verständigen Urheber des Weltalls, für einen Geist, der dem menschlichen zwar ähnlich, aber unendlich erhabener ist. Die Unbequemlichkeit der Ausdrücke Deist und Theist für die Deutschen, ist daraus sichtbar, daß sie ein Theil derselben in der Aussprache nicht unterscheiden kann.

**) Sine ambage demonstrandi et concludendi sed docendo et *ponendo* ita esse. Morus Dogmatik.

Was hilft es der Welt verschweigen oder gar läugnen zu wollen, daß Philosophie von jeher dem Christenthum zur Seite ging, daß mit ihren Revolutionen auch Abänderungen in der Vorstellungsart der Theologie verbunden waren, und daß die Natur der Sache dieß Verhältniß erfordert, weil die wissenschaftliche Theologie größten Theils Philosophie ist. Wir wissen ja, wie die Theologie eine freundliche Gestalt gewann, wo sie mit Leibnitzischen Ideen zusammen floß, und wie düster ihre Mine war, wo Crusius herrschte; wir wissen, wie Leibnitz seine Philosophie so zu formen wünschte, daß sie für alle Systeme der christlichen Theologie gerecht wäre, d. h. daß sie auf Ewigkeit Anspruch machen könnte (so überzeugt war er von dem gegenseitigen Bedürfniß!); was dennoch für Abänderungen der Denkart entstanden sind, und wie die Lage der Sachen jetzt ist, wo die Gährung zwar schnell entstand, aber vielleicht auch schnell vorüber gehen wird. Wenigstens sieht der uneingenommene Zuschauer einer Milderung entgegen, wodurch die Lieblingsphilosophie etwas wohlthätiger für die Menschheit hervorginge, als sie bis jetzt zu seyn scheint. Mit Kantianismus und Spinozismus (die ich übrigens hier nicht gleich stellen will) kann sich die christliche Theologie nicht vereinbaren; aber das Bedürfniß der Offenbarung wird um so dringender, je mehr diese Philosophien Beyfall finden.

Wenn die bloß natürliche Religion beynahe verschwindet, so muß man mit beyden Händen zur Offenbarung greifen, welche die Subjecte in der Sinnenwelt gegen die bloßen Negativen außersinnlicher Sphären entschädigt *). Wer unterdessen an Speculation gewöhnt ist, und die Analogie zur Führerinn wählt, bis die Zeitgeschichte ein Resultat gibt, der lese derweile David Hume's Philosophie, und vergleiche damit den Zustand der Theologie seit der Zeit in England.

Wir analysiren unterdessen die vorhin angegebenen Zeitalter, um endlich zu dem unsrigen zu kommen, und stellen uns die Denkart eines braven, nicht beschränkten Theologen ungefähr so vor. Wenn Toleranz und brüderliche

*) Die bloß natürliche Religion ist viel übler daran, wenn sie von der Metaphysik abhängig gemacht wird, als die christliche Religion in ihrer Abhängigkeit von der Geschichte. Diese hat bestimmte Quellen; in der ganzen menschlichen Erkenntniß aber sind keine Begriffe so wandelbar und unbestimmt als die ontologischen und cosmologischen. Der Mangel an allgemeiner Bestimmung ist ein sicherer Beweis, daß dem aufgestellten metaphysisch-theologischen Systeme die angemaßte Evidenz fehle, welcher alle Mahl Ueberzeugung nothwendig folgt. Rehberg Verhält. der Metaph. zur Religion.

liche Nachsicht gegen die beobachtet wird, welche über Religion verschieden denken, so fühlt der ächte Theologe wahre Freude. Er denkt an Johannis unaufhörlichen Zuruf: Brüder liebt euch unter einander und hadert nicht! Es fällt ihm dabey ein, daß Johannes der Liebling Jesu war, und nun schließt er billig, nur solche Menschen hätte Christus zu Geweihten seiner Religion gewünscht, wenn eine Gleichheit der Subjecte zur besten Welt gehören könnte; so aber duldete er auch den auffahrenden Petrus, und suchte seine Heftigkeit durch Zurechtweisung zu mildern. Ihm fällt Paulus ein: wenn ich auch eine Engelsprache rede, und habe nicht Wohlwollen für die Menschheit, so bin ich ein hell tönendes Metall, oder eine rauschende Zymbel. Wenn ich gleich hohe Begeisterung habe, die tiefsten Geheimnisse weiß, die feinste Religionskenntniß und den höchsten Glauben besitze, daß ich Berge verpflanzen könnte, und es fehlt mir Wohlwollen für die Menschheit; so haben alle diese Gaben nicht den geringsten Werth für mich! (1 Corinth. 13.)

Und bey aller Verschiedenheit der Meinungen behält er diese große menschenfreundliche Wahrheit vor Augen, daß wenn Vollkommenheit der Vernunft, höchste Richtigkeit des Urtheils die einzigen Bedingungen wären, worunter Gott verziehe, wir (so wohl für

ortho-

orthodox als für nicht orthodox gehaltene) auf alle Hoffnung der Verzeihung Verzicht thun müßten: weil aber nur höchste Richtigkeit des Willens nach der jedesmahligen Summe der Erkenntniß Gegenstand der Imputabilität ist; so werde ja Gott dem Irrthume verzeihen, der nicht aus bösem Willen entsteht oder verbreitet wird, da Menschen sich ohne Aufhören verirren.

Und nun brauche ich wohl kaum hinzu zu setzen, daß diesem ehrwürdigen Theologen ein Zeitalter im Christenthum, welches ewiges Brausen, Jagen und Keichen über Anerkennung oder Bestreitung gewisser Formeln auszeichnet, keine Zeit des Christenthums zu seyn scheint, sondern ein Naturzustand, wo man eigentlich den Zweck der Wahrheit aus dem Gesicht verliert, das Recht des Stärkern durch Anregung der großen Maschine, an deren Ruder die Herren der Erde sitzen, geltend machen will, und zu triumphiren wünscht, wenn alles dieß so in voller Maße zum Schein bekannt wird, was geglaubt werden soll: eine Periode, die sich des Glaubens an gröbern Materialismus verdächtig macht; denn bey aller Intoleranz und Versuchen Ueberzeugung durch gewaltsame Mittel zu wirken, muß man eine Gleichheit der Materie und des Denkvermögens voraus setzen, wenn man sich das Recht heraus nimmt, durch sinnlich empfindbare

liche Nachsicht gegen die beobachtet wird, welche über Religion verschieden denken, so fühlt der ächte Theologe wahre Freude. Er denkt an Johannis unaufhörlichen Zuruf: Brüder liebt euch unter einander und hadert nicht! Es fällt ihm dabey ein, daß Johannes der Liebling Jesu war, und nun schließt er billig, nur solche Menschen hätte Christus zu Geweihten seiner Religion gewünscht, wenn eine Gleichheit der Subjecte zur besten Welt gehören könnte; so aber duldete er auch den auffahrenden Petrus, und suchte seine Heftigkeit durch Zurechtweisung zu mildern. Ihm fällt Paulus ein: wenn ich auch eine Engelsprache rede, und habe nicht Wohlwollen für die Menschheit, so bin ich ein hell tönendes Metall, oder eine rauschende Zymbel. Wenn ich gleich hohe Begeisterung habe, die tiefsten Geheimnisse weiß, die feinste Religionskenntniß und den höchsten Glauben besitze, daß ich Berge verpflanzen könnte, und es fehlt mir Wohlwollen für die Menschheit, so haben alle diese Gaben nicht den geringsten Werth für mich! (1 Corinth. 13.)

Und bey aller Verschiedenheit der Meinungen behält er diese große menschenfreundliche Wahrheit vor Augen, daß wenn Vollkommenheit der Vernunft, höchste Richtigkeit des Urtheils die einzigen Bedingungen wären, worunter Gott verziehe, wir (so wohl für ortho-

orthodox als für nicht orthodox gehaltene) auf alle Hoffnung der Verzeihung Verzicht thun müßten: weil aber nur höchste Richtigkeit des Willens nach der jedesmahligen Summe der Erkenntniß Gegenstand der Imputabilität ist; so werde ja Gott dem Irrthume verzeihen, der nicht aus bösem Willen entsteht oder verbreitet wird, da Menschen sich ohne Aufhören verirren.

Und nun brauche ich wohl kaum hinzu zu setzen, daß diesem ehrwürdigen Theologen ein Zeitalter im Christenthum, welches ewiges Brausen, Jagen und Keichen über Anerkennung oder Bestreitung gewisser Formeln auszeichnet, keine Zeit des Christenthums zu seyn scheint, sondern ein Naturzustand, wo man eigentlich den Zweck der Wahrheit aus dem Gesicht verliert, das Recht des Stärkern durch Anregung der großen Maschine, an deren Ruder die Herren der Erde sitzen, geltend machen will, und zu triumphiren wünscht, wenn alles dieß so in voller Maße zum Schein bekannt wird, was geglaubt werden soll: eine Periode, die sich des Glaubens an gröbern Materialismus verdächtig macht; denn bey aller Intoleranz und Versuchen Ueberzeugung durch gewaltsame Mittel zu wirken, muß man eine Gleichheit der Materie und des Denkvermögens voraus setzen, wenn man sich das Recht heraus nimmt, durch sinnlich empfindbare

bare Behandlung den Einfluß auf unsre Meinungen erzwingen zu wollen.

Was denkt er endlich in einer Zeit, deren Character auf der einen Seite Lauigkeit und Gleichgültigkeit gegen Religion ist, und wo auf der andern Seite Versuche zur Erschütterung eines Gebäudes gemacht werden, worin die Menschheit glücklich wohnt? Ruhig würde er in dem letzten bleiben, wenn auch jede Gesellschaft, die er besuchte, ihr Dictionaire portatif, Systeme de la nature etc. in der Tasche trügen; wenn Tindale und Bolingbroke einen neuen Ueberfall droheten; denn er sah es vorher, daß sie früh oder spät wieder kommen mußten, und weiß, daß Spötterey und Witzeley geometrische Demonstrirart eines Spinoza, und skeptische Sophisterey eines Hume, der guten Sache wenig schaden, sondern sie vielmehr fördern, so lange noch Widerspruch statt findet; denn nur durch immer wiederkehrende Untersuchung kann die Wahrheit wichtig bleiben. Die Kraft der größten Schwere ist zwar unendlich klein, im Vergleich der Kraft des schwächsten Stoßes, aber dennoch hat es keinen Zweifel, daß die kleinste Schwerkraft am Ende beträchtlicher seyn wird, als der stärkste Stoß, weil Erschütterung und Stoß nicht so anhaltend fortdauern kann, als Anziehung und Schwerkraft.

Etwas banger muß es ihm aber seyn, wenn sich Gleichgültigkeit damit verbindet, und überall träge Ruhe Platz greifen will, wobey freylich noch immer keine Harmonie der Denkart geschaffen ist (denn wie wird die in Ewigkeit unter Menschen existiren können!); aber doch alles sich nach Bequemlichkeit und Stille sehnt. Hier ist fürwahr zu fürchten, daß sich der Sinn für Wahrheit allmählich verliere, daß man nicht Spannkraft genug behalte, den Schein vom Reellen zu unterscheiden, sondern gleichgültig ergreife, was am nächsten liegt, zufrieden nur etwas zu haben. Solche Zeiträume hat es wirklich in der Geschichte gegeben, und da pflegt sich alsdann eine Classe von Menschen zu zeigen, die noch so viel geschäftig bleibt, daß sie versteht τον ἡττονα λογῳ κρειττονα ποιειν. Ihre Ausbeute ist, daß sie den menschlichen Verstand am Seile führen, und ihn hindrehen, wohin sie ihn haben wollen: wird er ein Mahl der Banden los, so weiß er fürs erste nicht die Richtung selbst zu finden.

Wenn mich nicht alles trügt, so ist der Wunsch des Zeitalters Materialien zu einer Revolution zu sammeln, die Naturalismus statt Christenthum einführt; oder diese Revolution auch wohl schnell herbey zu rufen, nach der man sich weit glücklicher dünkt, als bey der jetzigen Verfassung. Wie würde man sonst alle Be-

weise

weise für die Wahrheit der christlichen Religion für unmöglich, und alle Vertheidigung derselben für unnütz erklären, oder es wohl gar augenscheinlich zu machen suchen, daß Christus nur Deismus habe gründen wollen *)? Sonderbar genug dem ersten Schalle nach, wenn man den richtigen Begriff von Deismus fest hält, und ihn so im Sinn hat, wie ihn angesehene Philosophen erklären und anwenden. Der eben erwähnte Verfasser nimmt aber Deismus in einer eignen Bedeutung, und will analogischen Theismus oder Naturalismus damit bezeichnen. Er erklärt sich weitläuftig darüber, und in so fern ist man sicher, daß man seines Begriffs von Deismus nicht verfehlen kann: aber es bleibt auch zu befürchten, daß dadurch eine Ver-

wirrung

*) Der Verfasser im Braunschweigschen Journal 5tes Stück 1789. Man hat zwar geglaubt, eine solche Behauptung sey unerhört; aber man kann dieß nur glauben, wenn man weiter nichts als Journale lieset. Andere, denen die Geschichte ihrer Zeit und der Vorzeit bekannt ist, finden den Schlüssel bald in dem Sendschreiben eines aufrichtigen und Wahrheit liebenden Naturalisten an alle, die es lesen wollen Lübeck 1772. 8. dessen anonymischer Verfasser einen Semler, Spalding, Teller und Jerusalem zu Naturalisten macht, Jesus selbst für einen Naturalisten erklärt, und die benannten Gelehrten zur Antwort auffordert.

wirrung in der ganzen Abhandlung entstanden ist, weßwegen man sich billig des Urtheils über seine harten Aeußerungen enthält, weil er ganz etwas anders damit könnte haben sagen wollen. Die Theologen verdienen zum Beyspiel den Tadel der Unwissenheit nicht, wenn sie Deismus nach dem echten Begriff *) in seinen practischen Folgen für halbe Atheisterey halten, und so müßte wohl vorher untersucht werden, ob sie des Verfassers Idee mit Deismus verbanden, und Theismus meinten, wenn der Tadel treffen soll. Nach seiner Aeußerung unterscheidet sich Deismus von Theismus bloß dadurch, daß jener eine angebliche Offenbarung übergeht oder verwirft, dieser hingegen annimmt. Dieß scheint mir aber wider den gewöhnlichen Sprachgebrauch behauptet zu seyn, da Theismus eigentlich an und für sich in gar keiner Verbindung mit Offenbarung steht, sondern Jemand ein echter Theist seyn kann, ohne Offenbarung anzunehmen. Ich verfolge die einzelnen Stellen nicht weiter, weil diese Verwechselung der Begriffe durch die ganze Abhandlung geht, und wünsche nur, daß der Verfasser etwas philosophischer verfahren wäre, wenn er ein Mahl Andre belehren

*) s. in Ulrich's Logik und Metaphysik den Anhang über natürl. Theol. S. 4. Schmid's Wörterbuch über Kant S. 341. 2. Ausgabe.

belehren wollte, was eigentlich Deismus und Theismus sey. Genug Deismus bedeutet dort analogischen Theismus oder natürliche Theologie, und einen solchen Naturalismus zu stiften, war Christi Absicht.

Soll es weiter nichts heissen, als die christliche Religion ist auf natürliche Theologie gegründet, so wird dieß kein Mensch leugnen, und Christus kann in dieser Rücksicht mit Recht ein Freund der natürlichen Religion genannt werden: soll aber Christus bloß diese haben empfehlen und gar nichts Positives lehren wollen, was über Naturalismus hinausgeht; so läßt sich diese Behauptung nicht wohl reimen mit den Aeußerungen Christi von sich selbst in Beziehung auf die Religion welche er lehrte, wenn er z. B. sagt: wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken; Ich bin die Auferstehung und das Leben ꝛc. Joh. 11, 25. — wenn er seine Uebermenschlichkeit durch Vorherbestimmung von Begebenheiten, die kein Mensch wissen konnte, rechtfertigt, Matth. 20, 19. Joh. 14. 15. 16. vergl. mit Apostelgesch. 2, 1 — (Matth. 24, 15. 29. 30. 34. vergl. mit Joseph de. b. Iud. VI. 10 —); — wenn er endlich zur Bestätigung seiner Religionslehre, daß sie die wahre sey, und daß er selbst der sey, für den er sich ausgab, nach dem Tod von einigen Tagen lebendig wieder

aus

aus dem Grabe hervor geht, und seine Laufbahn eben so außerordentlich endigt. Hier haben wir also auf der einen Seite Positives genug, und mehr als die natürliche Theologie sich anmaßen kann: auf der andern Seite Sicherheit genug, daß dieß positive Wahrheit sey, es mag nun entweder die natürliche Theologie bestätigen, oder noch weiter hinaus gehen.

Dem Verfasser scheint zwar das Außerordentliche bey Stiftung der christlichen Religion, und die Versicherung Christi von seiner Abkunft und Individualität nicht genug für positive Religion und deren Echtheit zu beweisen; aber er hört auch in dem Augenblicke auf consequent zu seyn, sonst müßte er die übrigen Puncte der Lebensgeschichte Jesu ebenfalls anders erklären, oder bezweifeln, wenigstens den andern Nachrichten aus eben der Geschichte nicht so viel zutrauen, daß er daraus einen Beweis für seine Behauptung führen zu können glaubt. Allein man schließt jetzt gewöhnlich ex concessis, ohne zu bedenken, daß die Nichtannahme des Außerordentlichen in der Geschichte Jesu noch kein concessum ist, und nie werden kann, so lange man Sinn für einen historischen Beweis behält, und für die Glaubwürdigkeit des Schriftstellers, der den Beweis unbefangen als Thatsache gibt. Ich will mich deßwegen etwas weitläuftiger hierüber auslassen, um den Gegnern der Offenba-

 rung

rung oder des Wunderbaren in der Offenbarung zu zeigen, daß sie noch viel zu übersteigen und wegzuräumen haben, ehe sie annehmen können, daß hievon nicht weiter die Rede seyn dürfe.

Es ist eben so ungereimt eine Thatsache durch bloße Vernunftschlüsse darthun zu wollen, als es ungereimt ist eine Thatsache, für die mehrere glaubwürdige historische Zeugen sind, durch bloße Vernunftschlüsse aufheben zu wollen. Nichts läßt sich schulgerecht erweisen, als dessen Gegentheil Widerspruch in sich faßt; nichts was sich deutlich denken läßt, enthält einen Widerspruch. Die Erscheinung des Neuen Testaments mit seinen Thatsachen läßt sich deutlich denken, sie enthält also so lange, als die Gegner nicht evident beweisen, daß eine Offenbarung nicht gedenkbar sondern unmöglich sey, keinen Widerspruch.

Tausend Einwürfe von Unwahrscheinlichkeit können eine historische Thatsache nicht aufheben; denn die größte Summe der Unwahrscheinlichkeit und des Zweifels steht in gar keinem Verhältniß mit einer simpeln, durch mehrere unverdächtige Augenzeugen versicherten Erzählung einer Begebenheit; diese überwiegt unendlich, wie auch die größten Zweifler eingestehen müssen, wenn sie gleich dadurch noch nicht zum Glauben gezwungen sind. Hundert entgegen gesetzte

Erklä-

Erklärungsarten, sagt Hume, geben aber doch eine gewisse unvollkommene Analogie, und die Erfindungskraft hat ihr freyes Feld sich zu äußern. Dieß ist wahr; allein eben so wahr die Bemerkung, daß doch der Schluß eben so unvollkommen, wie die Analogie seyn muß, mithin im Ganzen noch nichts gewonnen ist.

Zum Glauben an eine erzählte Begebenheit aber gehört noch mehreres, und es kommt hiebey besonders das Subject, dem die Begebenheit dargestellt wird, und die Empfänglichkeit desselben mit in Anschlag. Tausend Ursachen können mitwirken, die den einen empfänglicher für ein historisches Factum machen, als den andern, und da hift aller Versuch des Ueberzeugens nicht. Nur darf auch der Gegner nicht glauben, durch bloße Einwürfe den Geschichtsglauben aufgehoben, und die Wahrheit auf seine Seite gezogen zu haben. Dieß vermag kein Mensch.

Die Ueberzeugung des Gefühls, sagt **Hemsterhuis** vortrefflich im Ariste'e, wovon alle andre Ueberzeugung nur abgeleitet ist, entsteht in dem Wesen selbst, und kann nicht mitgetheilt werden. Muß aber das Gefühl, setzt Jacobi (über Spinoza) hinzu, welches der Ueberzeugung zum Grunde liegt, sich nicht in allen Menschen befinden, und sollte es nicht möglich seyn,

in denen, die desselben beraubt zu seyn scheinen, es mehr oder weniger frey zu machen, wenn man die Hindernisse wegzuräumen suchte, die sich der Wirkung seiner Kraft entgegen setzen? Ich gebe die Möglichkeit zu, sehe aber auch die Schwierigkeit sehr deutlich ein, und verzweifle beynahe nach der Erfahrung, daß aller absichtliche Versuch der Ueberzeugung nur zwey Gegensätze gebiert, die polartig werden, an allem glücklichen Erfolg des guten Bestrebens für sich allein, ohne andre mitwirkende Ursachen. Unterdessen mag der Naturalist im Christenthum folgende drey Hauptsätze, die von der Seite der Vertheidigung stehen, beherzigen — oder nur erwägen um der Billigkeit eingedenk zu werden, die man so oft vergißt. Den ersten wiederhohle ich nur aus dem Vorigen.

I. Unser Widerstreben gegen den Glauben an Offenbarung, und die daraus gegebene Lehre von Christus, entspringt aus der Neigung alles Entstehen auf natürliche bedingte Weise zu erklären, weil wir die entgegen gesetzte Art nicht begreifen können. Alles was daher außer dem Zusammenhange des Bedingten, mithin außer der Sphäre klarer Erkenntniß liegt, und Uebernatürliches genannt werden mag, können wir zwar bezweifeln, weil es nur Wahrscheinlichkeit hat, müssen es aber

doch

doch glauben, wenn es uns als Thatsache gegeben ist, weil dieß die einzige Art bleibt, wie es uns gegeben werden kann. Die einzige billige Foderung, welche die Vernunft hier machen darf, ist, daß sie an die Gesetze der Möglichkeit und Gereimtheit appellirt. Hat sie die Evidenz dawider auf ihrer Seite, und kann sie mit apodictischer Gewißheit ausrufen: es ist unmöglich! — so darf sie auch die Thatsache nach der Regel des Widerspruchs nicht glauben, sondern bleibt billig ungläubig, bis ihr eine andre Form des Denkens gegeben ist, worin Widerspruch nicht mehr Widerspruch scheint *).

Aber ist die biblische Lehre von Christus nicht ungedenkbar und ungereimt?

II. Es kann Modificationen der unendlichen Substanz geben, die über die menschliche

*) Einer der vornehmsten Gründe des skeptischen Atheismus (und des Zweifels an Offenbarung) ist die Voraussetzung, daß alles, was vernünftiger Weise, was von einem aufgeklärten und selbstdenkenden Kopfe für wahr angenommen werden soll, völlig einleuchtend und scharf bewiesen seyn müsse. Ein Vorurtheil, welches einige Schulen der Philosophen erzeugt, wenigstens genährt haben. Jeder über Raum und Caussalität.

Natur sehr weit erhaben sind — eine die erhabenste unter allen, wodurch alles Uebernatürliche bewirkt worden. Die unsinnlichen geistigen Ideen, welche das Wesen der Gottheit ausmachen, können in einer von den Modificationen der Gottheit, die eine menschliche Natur ausmachen, so viel mehr als in allen übrigen sich darstellen, so daß eine von diesen alle Vorzüge erhalte, welche Christo beygelegt werden *).

Und die moralische Vollkommenheit Jesu — gibt sie uns nicht den erhabensten Begrif von seiner Hoheit und Außerordentlichkeit?

III. Ein moralisch vollkommenes Wesen kann nur in so fern gedacht werden, als die Einsicht seines Verstandes vollkommen ist. Sein Erkenntniß muß nicht durch sein Verhältniß zu andern Dingen bestimmt werden, sondern bloß durch die Beschaffenheit der Dinge selbst. Es läßt sich also die höchste moralische Vollkommenheit nur in dem Wesen gedenken, welches alles mit seinem Verstande umfaßt, und alle Verhältnisse gleich deutlich erkennet; dessen Empfindungen nicht durch einzelne Theile bestimmt werden, sondern durch

*) Rehberg Verh. der Metaph. zur Rel.

durch das Ganze. Wer diesem Ideal am nächsten kommt, hat den nächsten gerechtesten Anspruch auf Göttlichkeit.

So viel und mehr nicht, brauche ich zu meiner philosophischen Ueberzeugung, und es mag auch für Mehrere hinreichend seyn. Die Stiftung einer geläuterten Weltreligion zur dunkeln Zeit in Palästina, das am Particularismus hing, ist mir ein Hauptbeweis für die Göttlichkeit des Stifters; für andre mag er es nicht seyn. Die positive Ueberzeugung nehme ich aus dem positiven Document, das uns gegeben ist, aber auch sonst nirgends her. Dieß ist aber Ueberzeugung aus Glauben? Wie alle Ueberzeugung. — Gründe sind nur Merkmahle der Aehnlichkeit mit einem Dinge, wovon wir gewiß sind. Die Ueberzeugung daher entsteht also aus Vergleichung, und kann nie vollkommen seyn. Wenn nun das Fürwahrhalten, unabhängig von Vernunftgründen, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben entspringen, und ihre Stärke oder Schwäche daher nehmen. Glaube also, und Ueberzeugung aus Glauben, Gefühl und Ueberzeugung aus Gefühl, sind meines Bedünkens keine so gar hinfällige Stützen, die der klare Verstand gleich umwehen kann; sondern ein gut Theil Grundlage zu allem unsern wahren Erkennen, und ein Bedürfniß für unser festes

Erkennen; denn die wankende Vernunft muß sich hieran, wie an einen Pfeiler halten, wenn sie sich nicht ganz verirren will. Diesem nach geht auch alle Ueberzeugung in Religionssachen den Gang des Glaubens und des Gefühls. Hat der Mensch durch fortgesetztes Nachdenken es erst dahin gebracht, sich und die Natur abhängig von einem höhern Wesen zu halten *); so fühlt er die Wahrheit der natürlichen Religion schon in seinem Herzen. Empfindet er noch immer Kümmernisse des Lebens, die allgemeine Zerrüttung der Natur, und findet in der christlichen Religion die Aufschlüsse darüber, die freudigsten Aussichten bey aller Unvollkommenheit, bey dem ewigen Kampfe zwischen Sinnlichkeit und Vernunft doch Glückseligkeit und höhere Bestimmung; so fühlt er die Wahrheit der christlichen Religion schon in seinem Herzen. Und dieß ist gerade eine Seite der christlichen Religion, die alle andre nicht haben, daß bey der Stimmung eines großen Theils von Menschen zum Mißbehagen und Gefühl der Schwäche, sich hier ein Mittel findet, was sie wieder zu frohen Menschen macht.

*) Ein einziges Verlangen der Seele, welches in ihr von Zeit zu Zeit sich nach dem bessern, dem Zukünftigen und Vollkommenen offenbart, ist mehr als ein mathematischer Beweis der Gottheit. Hemsterhuis.

macht. Eine feste Hoffnung läßt sich daher gar nicht ein Mahl fassen, daß durch bloßen Widerspruch das vereinigte Zeugniß so vieler Menschen, welches sich auf inneres Gefühl und Selbstbewußtseyn gründet, je werde über den Haufen geworfen werden können.

Wozu nun, um den abgerissenen Faden wieder anzuknüpfen, die Anpreisung des Naturalismus, und was will man eigentlich damit beabsichtigen? Der Zweck der christlichen Religion ist Glückseligkeit der Menschen durch wahre aufgeklärte Tugend? Gibt es einen größern in irgend einer Religion, und sollte wohl der Menschheit mehr Glück bevorstehen, wenn Naturalismus allgemeiner wird, wenn er zu Leuten hindurch dringt, die unfähig sind sich von ihm leiten zu lassen? oder kann man das Gegentheil wahrscheinlich machen? Ist selbst die Anpreisung desselben nicht zu gewagt und unvorsichtig? Diese Fragen ziehen wir näher vor unsern Gesichtskreis, binden uns aber an keine paragraphenmäßige Vereinzelung, um nicht zu einförmig zu werden.

Die Beantwortung der ersten Frage läßt sich nicht wohl absolut geben, weil man sich nicht vernehmlich genug darüber ausgelassen hat: allein die Befugniß von der einen Seite kann man leicht finden, auch wohl auf der

andern

andern die Absicht errathen, wenn man sich in die Ideen eines Schriftstellers ungefähr hinein zu denken weiß. Ein jeder hat das natürliche Recht sein eigenes Urtheil über Religion zu fällen, und es andern mitzutheilen; denn keine Erkenntniß kann ohne gegenseitige Mittheilung der Einsichten nur zu einem erträglichen Grade der Vollkommenheit gelangen.

Will nun jeder Gutdenkende durch dieß Bekenntniß der Ueberzeugung, durch diesen Ausdruck der Empfindung, und durch Mittheilung derselben das Glück der Menschen fördern (und eine gegenseitige Absicht mag ich mir in unsern Zeiten nicht ein Mahl denken); so sieht man auf der einen Seite Streben nach Wahrheit, auf der andern Seite vermeinte Unschädlichkeit seiner Ideen, und man kann die Absicht nicht anders als gut finden. Hiemit darf also fürs erste diese Frage beantwortet bleiben; in der Folge wird mehreres dahin gehöriges vorkommen.

Kann der Zweck in der Religion je ein besserer seyn, als er in der christlichen ist, Glückseligkeit der Menschen durch wahre aufgeklärte Tugend?

Man mag die unendlichen Spielarten von Religion durchlaufen, die in der Welt existirten, und noch fortdauern, oder man mag sich ein

ein Ideal von Religion entwerfen, das für Menschen tauglich ist; so wird man bald mit seinen Untersuchungen am Ziele seyn, und das Resultat aufgeschlagen vor sich liegen sehen: der vernünftige Zweck einer Religion muß Glückseligkeit der Menschen durch wahre Tugend bleiben. Dieß ist er auch in der christlichen; dieß war die Absicht, mit der sie ihr großer Stifter gründete; hierauf muß die Theologie immer ihr Augenmerk als auf das Hauptmoment richten; und dieß muß der Accord seyn, worin aller Einklang und Mißklang, der je die Religion Christi verstimmt hat, sich auflöset. Er tönt auch in unsern Zeiten zum Glück heller als jemahls. Es ist also nicht nöthig zu zeigen, daß dieß die Absicht und Bestimmung Jesu war; es ist allgemein anerkannt; es war auch die Stimme Petrus an eine jüdische Gemeine: „Er war euch zum Beglücker bestimmt, und o! welch ein glorreicher Erretter, der wohl that, lehrte, den Armen eine gute Bothschaft brachte, den Müden eine sanfte Ruhe, den (mit lästigen spitzfindigen, unnützen Satzungen) beladenen Labsal und Erquickung bot — ihn haben eure stolzen, herrschsüchtigen, unmenschlichen Priester an ein Holz gehangen, und ihr blödsinnigen Sclaven habt den Mördern eueres Wohlthäters Beyfall zugejauchzt. Aber Gott hat ihn verherrlicht und noch soll er euer Beglücker seyn! Aber ihr

müßt

müßt euch wenden, ihr müßt nicht länger einem unvollkommenen Dienste ergeben seyn, und euch durch grundlose Hoffnungen blenden lassen, und es sinnlos abwarten, bis ihr mit euren geistlichen Despoten unter den Trümmern des jüdischen Staatsgebäudes, das bereits von der Hand des Allmächtigen ergriffen ist, begraben werdet. Die Lehre eueres gekreutzigten Erretters wird euch die Wonne und Seligkeit verschaffen, die ihr in den Satzungen eurer Priester und Schulobersten vergebens sucht.„

Diese Beglückung kann nur eine Frucht wahrer Tugend seyn. Wahre Tugend unterscheidet sich von der falschen dadurch, daß sie sich auf ausgemachte Principien gründet, die den Menschen in jedem Augenblick glücklich machen, die ihn nie in die Irre gehen lassen, wenn er sie sucht, sondern ihn gerade zum Ziele führen. Diese Principien müssen also fern von Aberglauben und Vorurtheil, müssen von der Klarheit des Verstandes gebildet seyn, wenn sie Leiterinnen zur echten Tugend werden sollen; und so ergibt es sich, daß wahre Tugend zugleich Aufklärung des Verstandes mit in sich begreift. Alles dieß findet sich in der christlichen Religion, die vor allen andern, ihren Vorzug dadurch kenntlich machte, daß sie die moralische Bildung des Menschen zum Hauptmoment rechnete. Mancherley Religionen waren

ren vor der christlichen, aber alle traf der Vorwurf Pauli: „weil sie es nicht genug achteten den wahren Gott zu erkennen und zu verehren, mußte es eine natürliche Folge bleiben, daß ihr moralischer Character verdreht blieb, und sie thaten, was nicht taugte.„ Aufklärung war auch unter manchen Nationen des Alterthums; die Vernunft hatte ein eben so weites Feld, wie jetzt, konnte aber doch der Religion keine Richtung geben, die sie wohlthätig für die Menschen machte, und diese zur Glückseligkeit leitete, Offenbarung und christliche Religion that es mit wenigen Zügen, und wir fangen an ein Mißtrauen in die genügsame Vernunft zu setzen. Was sagt die Geschichte derselben? Die sich allein überlassene Vernunft kann Jahrtausende auf der Erde walten, in die Kammern der Natur dringen, ihre Kräfte von mancher Seite kennen, den zusammen gesetzten Gebrauch ihrer Producte ausgespäht haben, sich zur Kunst erheben, Denkmähler errichten, in deren Trümmern die Nachwelt deutliche Spuren von Verstandescultur entdeckt: Pracht und Kunst setzen in Erstaunen; aber ein Kloß im Allerheiligsten macht den menschlichen Geist verwirrt, und läßt ihn zweifeln, daß je Vernunft ohne Offenbarung eine Religion zu der Höhe heben könne, worauf die christliche ruht. Aegypten und Babylon! ihr mögt zeugen, was Vernunft ohne Offenbarung vermag! Allgemeine

meine Aufklärung war so wohl im grauen Alterthum immer nur ein Vorzug für die Gegenden, wo eine wahre Offenbarung glimmte, so wie sie bis auf unsre Zeiten herab immer nur ein Vorzug für die Länder geblieben ist, wo Christenthum herrscht. Es scheint zwar außerordentlich consequent aus den Fähigkeiten der Vernunft, von der Höhe des Lichts, in dem wir jetzt geboren und erzogen werden, auf die wirkliche Kraft der Vernunft und ihre unvertilgbaren Rechte zu schließen; allein es bleibt doch inconsequent, wenn wir auf der andern Seite beynahe in drey ganzen Welttheilen, die Vernunft ohne Hülfe der Offenbarung nicht aus der Wiege hervor gehen, oder des Gängelbandes sich entwöhnen sehen.

Zwey Theile davon waren doch früher der Cultur fähig als der unsrige, waren wirklich ein Mahl in einigen Ländern erleuchtet; sanken aber nach der Auswanderung der christlichen Religion wieder in Barbarey zurück. Man muß des Tages Licht für Nebel halten, wenn man dieß nicht sehen und anerkennen will. Mir sind andre mitwirkende Ursachen nicht unbekannt, und es wäre blendendes Vorurtheil sie nicht anerkennen zu wollen: allein die erste Veranlassung zur sittlichen Aufklärung ist bis jetzt noch die documentirte Offenbarung, und bleibt es in Ewigkeit — das erste Rad, was

die

die Vernunft über religiöse Gegenstände richtig zu denken anregt, und immer forttreibt, weil sie ein dauerndes Document bleibt. Die Natur ist noch dauernder, allein sie redet nicht mit Worten, und Worte sind für den gewöhnlichen menschlichen Geist nothwendig. Er glaubt oft ihre Stimme zu verstehen, irrt sich aber, und könnte das Criterium, daß es nicht die Stimme Gottes war, daher nehmen, weil er nicht glücklich bey seinem Glauben lebt *).

Bey der Frage also über Zulänglichkeit der lebenden Offenbarung und natürlichen Religion muß die Erfahrung mehr sprechen, als bloßes Raisonnement.

Es

*) Selbst da, wo nur noch ein Schatten von christlicher Religion ist, wo Clima und rohe Lebensart der Cultur zuwider sind, und überhaupt alle Hindernisse derselben, Mangel an Verbindung mit Nationen u. s. w. rings umher stehen — am Libanon — lebt ein kleiner Haufe Christen heiter und selig, der Maroniten heißt, auch ruhig, wenn ihn die streifenden Araber nicht erreichen können. Welcher Menschenfreund wünscht nicht diesen Räubern die christl. Religion, um ein Land von mehreren 1000 Meilen glücklich und ruhig zu sehen? Bey keiner andern Religion können sie Bürger eines Staats werden, auch nicht beym Naturalismus, denn das ist größten Theils der Muhammedanismus.

Es klingt sehr der Gottheit würdig, wenn Lucan philosophirt:

— nec vocibus vllis
Numen eget, dixitque semel nascentibus auctor
Quicquid scire licet

daher es auch so unendlich oft mit einigen Abänderungen wiederhohlt ist. „Der Mensch muß von der Wiege an seine moralischen Obliegenheiten, freylich immer seiner augenblicklichen Vollkommenheit gemäß, wissen.„ „Es ist die Pflicht des Schöpfers ihn in den Stand zu setzen; und wörtlicher Unterricht ist weiter nicht nöthig.„ So raisonnirt Lord Herbert, so Tindal, wiewohl sehr anmaßend, und Bolingbrocke nicht anders. „Es ist eine lebende Offenbarung für alle Söhne Adams, verständlich zu allen Zeiten, an allen Orten gleich, auch dem einfältigsten Verstande begreiflich —.„ Ja wohl verständlich; aber dennoch von jeher so mißverstanden, daß man sich der menschlichen Vernunft schämen möchte.

Es kann uns demnach die Natur wohl nicht so bald zum reinen Anschauen Gottes und reinen Kenntniß unserer Pflichten führen als Lucan, und die ihm folgen wollen *). Aber man entwerfe jetzt nach der Lage der Sachen einen philosophi-

*) Vergl. Leß über die Religion. I. B. §. 10 folg.

losophischen Catechismus, so wird man denselben Endzweck erreichen, den das Christenthum erreicht, und reiner aus der lebenden Offenbarung schöpfen.

Auch alsdann kann Naturalismus nie werden, was Christenthum ist. Wissenschaft der natürlichen Theologie ist schwerer zu begreifen, als irgend eine andere, und erfordert das abstracteste, reifste Urtheil ihrer Schüler; und soll sie gar in ihrem vielseitigen Lichte erscheinen, oder sicher anvertraut werden, so erfordert sie einen mit allen andern Wissenschaften ausgerüsteten Geist *). Vernünftiger also als aller vorigen Philosophen Urtheil, war die Lehre Chrysipps. „Lehrlinge der Weisheit müssen sich zuerst mit Logik, dann Ethik, hierauf Physik und zuletzt mit der Natur der Götter beschäftigen.„ (Wohler thut es freylich der Menschheit die Ethik früh an die Natur Gottes zu knüpfen, und mit der wachsenden Empfänglichkeit für beide, die Begriffe von beiden zu verstärken, so wird der Mensch bey dem erweiterten Kreise seiner Handlungsfähigkeit und der zunehmenden Verantwortlichkeit auch wach-

 sende

*) Nec vero potest quisquam de bonis et malis vere iudicare, nisi omni cognita ratione naturae, et vitae etiam deorum, et vtrum conueniat nec ne natura hominis cum vniuersa. Cic. de finib. L. 3. c. 22.

sende Ueberlegenheit seines Verstandes gewinnen, und glücklich seyn.) Eine vollständige natürliche Theologie würde also in den engen Schranken bleiben müssen, worin sie bey den Weisen der Vorzeit war, und zu wünschen ist es eben nicht, daß wir in die Zeiten zurück sinken, wo geläuterte Grundsätze das Eigenthüm weniger Mysterien oder einzelner Philosophen sind. Allein auch angenommen, daß die Lehrsätze der natürlichen Theologie noch so vereinfacht, und genau bestimmt werden könnten; so fehlt ihr doch Gewißheit in einigen Hauptlehren, die für die Moral so wichtig sind, von Vorsehung und einem künftigen Vergeltungsleben. Ja, es kann eine Zeit kommen, wo sie gar keine Haltung mehr hat; denn sehr natürlich muß Naturalismus von dem jedesmahligen Zustande der Philosophie ganz abhangen. Positive Religion vereinigt sich auch mit der Philosophie, in so fern die Erklärungsart ihrer Grundsätze von der Philosophie genommen wird; aber sie hängt nicht so genau an ihr, daß sie den Entscheidungsgrund nicht viel mehr aus sich nehmen könnte, sondern von ihr borgen müßte. Wenn nun die Grundsätze der Skeptiker allgemein werden, die eine Leibnitzische oder jede andre dogmatische Metaphysik für Anthropomorphisismus erklären, so hat der Naturalismus nur negative Philosophie in dem Begriff von Gott. Die Regel, wonach man einen

einen würdigen Begriff von den Attributen der Gottheit erhält, indem man alles, was Schwäche und Unvollkommenheit heißt, entfernt, aber die bey dem Menschen erkennbar vollkommenen Kräfte aufs höchste erhebt, muß zu Boden stürzen.

Man darf sich nicht mehr der Ausdrücke bedienen, die fürs practische Leben so außerordentlich fruchtbar sind; Gott hat Wohlgefallen am Guten — er ist die Liebe: und dennoch sind diese Ausdrücke so unphilosophisch wohl nicht, sondern lassen sich aus dem Begriff des höchst vollkommenen Wesens sehr gut ableiten. Es ist uns unmöglich für ein Wesen Achtung zu haben, dem Gutes und Böses, Wohl und Elend seiner Geschöpfe gleich viel ist. Ein solches Wesen würde unser Verstand kaum für gut, geschweige denn für ein höchst vollkommenes Wesen erkennen. Mag also das Wohlgefallen oder Mißfallen, das Billigen oder Mißbilligen der vollkommensten Ursache noch so sehr von dem Beunruhigenden und aller Anhänglichkeit unserer Schwäche frey seyn; so muß sie doch ähnliche Aeußerungen haben, die wir mit Recht so wie bey Menschen nennen.

Bloß der Begriff aber von einem höchsten unendlichen Wesen ist noch keine Triebfeder für die Tugend. Der Mensch kann sich in den Staub niederwerfen, beynahe vor dem Gedan-

ken des Allmächtigen vergehen, und doch bleibt sein moralisches Verhalten Gott gleichgültig. Er ist zu erhaben, als daß er nur im geringsten auf den Wandel der Menschen Rücksicht nähme —! Nur die Aehnlichkeit der Attribute macht ein nachahmendes Bestreben möglich. Hat er Wohlgefallen am Guten, ist Liebe sein Character, so fließen die Empfindungen der Geschöpfe auch alle im Streben nach Gutem und Liebe zum Mitmenschen zusammen. Man muß also menschlich von der Gottheit reden, so viel als es die Größe des Gegenstandes und die Geistigkeit desselben zuläßt, sonst trennt man die metaphysischen Begriffe über die Gottheit von der Religion. Werden die Religionswahrheiten in einer transcendentalen Sprache vorgetragen, so verlieren sie ihre Fruchtbarkeit, arten in ein Spiel der Speculation aus, wovon der gemeine Menschenverstand nichts begreift, das zu seiner Aufklärung und Besserung nichts beyträgt, und wobey eine allgemeine Religion unvernünftig wird. Ich behaupte hiemit nicht, daß alles Anthropomorphismus werden, und die Gottheit zum Menschen herabsinken soll; allein das thut sie auch nicht, und die Begriffe unendliches *), höchst vollkommenes, einfaches, ewiges Wesen

*) Wir können zwar den Gegenstand, den wir damit bezeichnen, nicht ganz positiv erkennen oder in der Anschauung haben, eben

Wesen bewahren uns davor. Laßt uns also diese Benennungen nur beybehalten, so sehr sie auch einige Philosophen unserer Zeit für spielend erklären, um uns die erhabenste Idee von dem erhabensten Wesen zu bilden, und immer Worte gebrauchen, die geometrisch mehr bedeuten, als wir mit unsern Gedanken verfolgen können; denn wir sind uns wohl bewußt, daß sie dessen ungeachtet noch nicht genug bedeuten, daß kein Wort oder Verstandsbegriff das Wesen der Gottheit erschöpfen, oder nach Würden erreichen kann: allein analogisch ists doch so zu reden und zu denken, und auf der Kraft der Analogie beruht ja alle menschliche Wahrheit. Aber es gibt eine Art von Streit, der ewig fortdauert, weil er wegen der Natur der Sprache und der menschlichen Begriffe in ewige Zweydeutigkeit gehüllt ist, und nicht durch hinzugefügte Beschreibungen oder Bestimmungen auf die einleuchtendste Genauigkeit zurück geführt werden kann. Dazu gehört besonders der Streit über Grade der Eigenschaften; dem einen scheints genug von Gott die Prädicate bewundernswerth, vortrefflich ausnehmend groß, weise u. s. w. zu gebrauchen. Der andre spricht der vortrefflichste, unendlich groß, allweise, weil

 ihm

eben so wenig als der Mathematiker seine unendlichen Größen, und unendlichen Differenzen, sondern sie sind nur symbolisch und mehr negativ als positiv.

ihm jene Ausdrücke nicht auszeichnend genug scheinen, da man schon von Menschen in größern Superlativen redet. Damit leugnet er nicht, daß jene Begriffe in den seinigen enthalten sind. In ihren Urtheilen stimmen sie also überein, nur in den Ausdrücken weichen sie ab. Woher kommt es? Man kann keinen Maßstab zum Grunde legen, denn Eigenschaften sind keines genauen Maßes wie geometrische Figuren fähig. Soll man aber deßwegen aus Eigensinn für die Sprache belebende Ideen verlassen?

Naturalismus hat nicht Herzlichkeit genug, die den Menschen erwärmt und mehr zum Handeln lenkt, als klare Verstandesbegriffe. Soll er bloß in diesen leben, so fällt er auf ein Mahl von der größten Klarheit in die absurdesten Abweichungen des Verstandes und in Aberglauben zurück. Wollten unsre Philosophen nur mehr hierauf hinschauen, so würden sie leichter auf die Seite der christlichen Religion treten, denn sie wissen es ja, wie der Mensch sich mehr an Herzlichkeit als an Verstand hält, wie die scharfsinnigsten Köpfe über eine gewisse Zahl von Jahren hinaus, gar keinen Sinn mehr für bloßes Verstandsvermögen haben wollen, sondern alles nach dem Maße erwärmender Empfindungen beurtheilen. Wie könnten sonst in den aufgeklärtesten Zeiten mystische Theosophen ihr Glück machen?

Religiöse Empfindungen wirken neben positiven Vorschriften des Rechtverhaltens außerordentlich auf das Verhalten, und gewöhnlich mehr als die Vorschriften für sich betrachtet. Naturalismus kann und soll die Principien, worauf er sich stützt, nicht versinnlichen, sondern so viel wie möglich transcendental machen. Wir haben schon angenommen, daß dessen ungeachtet Religionswahrheiten faßlich gemacht werden könnten; allein wir sehen nicht ein, wie sie Eingang finden werden, weil das Bild fehlt, womit sich der Mensch so gern beschäftigt. Die Vorschriften der Moral bleiben kraftlos, wenn man auf kein Ideal hinweisen kann, das an der Spitze steht, dem alle nachstreben sollen. Die Täuschung des Gewissens ist sehr gewöhnlich: so vollkommen kann kein Mensch auf der Erde leben; und sie muß schwinden, wenn durch das Beyspiel Christi die höchste moralische Vollkommenheit vor unserm Angesicht da steht — wenn sie nicht bloß unserm Gesichtskreise näher gebracht, sondern auch unsern Kräften erreichbar ist. In Einem lebenden Bilde die vollkommenste Heiligkeit, und unbescholtenste Reinheit der Sitten, die feurigste Liebe zu Gott, die ehrwürdigste Liebe zum Menschengeschlecht —, die größte Resignation in den Willen Gottes, die musterhafteste Geduld im Kummer, Humanität, Sanftheit, Herablassung — welch ein Meer von Vollkommenheit! Allbelebend ist

da ein Gedanke aus der Geschichte dieses Ideals, dessen Verhalten in tausend Fällen Regel wird; kalt hingegen und langsam wirkend ein Gebot der bloßen Vernunft, das eben so langsam durch die bloße Speculation gebildet ward. Bey diesem macht die Fähigkeit und Fertigkeit wirksame Grundsätze auszubilden, oder practisch anzunehmen, das halbe Wesen aus; diese richtet sich wieder nach der Fähigkeit Vorstellungen zu empfangen, nach dem Vermögen diese Vorstellungen in Begriffe zu verwandeln, nach der Lebhaftigkeit des Gedankens, und dem Grad der Abstraction u. s. w.

Wo nur eine dunkle Aussicht für ein besseres Leben ist, wo sie nicht durch göttliche Auctorität sicher gemacht, und mit einem Zustande in Verbindung gesetzt wird, in dem der Lohn der Tugend den Dulder krönt, der hier lange mit Schwäche und Unvollkommenheit rang, immer nach moralischer Vollkommenheit strebte, aber nie zum Ziele kam — da kann keine Philosophie die Menschheit auf die Stuffe der Selbstverleugnung heben, wo ihm seine Leiden gleichgültig werden, und wo er ruhig auf den nicht seltenen Triumph der Unsittlichkeit herab sieht. Wenn sich gar kein Ersatz für den Kampf oder die Duldung sicher denken läßt, da ist entweder der Instinct sein höchstes Gut, oder Verzweifelung das Ende der Beschränkung. Ein glücklicher Instinct erzeugt wohl Großmuth, Menschen-

schenliebe und Mäßigkeit, und so bleiben zwar diese Tugenden auf der Welt; aber der unglückliche Naturtrieb hat denn auch das ganze bandenlose Heer von Lastern in seinem Gefolge. Bloß dieser Gedanke an ein vollkommenes Leben und Vergeltung der Moralität, machte bey der Siftung des Christenthums Paulus und manchen andern zum Helden, und wirkte eine Standhaftigkeit, die den Zeitgenossen um so unbegreiflicher scheinen mußte, je weniger das Zeitalter der Ueppigkeit und Weichlichkeit zu solchem Ausdauern geneigt war. Wer für Empfindung nicht ganz abgestumpft ist, kann nicht ohne rührendes Mitempfinden (die süßeste Belohnung weich geschaffener Seelen) folgende Stelle aus einem Brief Pauli an seinen Freund lesen, den er am Ende seiner Tage aus dem Gefängnisse zu Rom schrieb. „Meine Kräfte nehmen täglich ab; schon bin ich meinem Ende nahe: aber ich habe gut gekämpft, meine Laufbahn geendigt, und treu meine Pflicht als Lehrer der Religion erfüllt. — Schon wartet meiner der Ehrenkranz des Sieges, den mir an jenem Tage Jesus der gerechte Richter zuerkennen wird; nicht mir allein, sondern allen Verehrern seiner Religion„ *). Welche Hingebung,

*) 2 Tim. IV, 6. 7. 8. damit können verglichen werden Hebr. X, 34. 2 Cor. IV, 7—17. Röm. V, 3. 4. 5. VIII, 17. 35. 36. u. s. w.

gebung, und ruhiger Hinblick auf ein vollkommenes Leben, auf ein Ideal von Standhaftigkeit, dem er nachstrebt? Zu bedauern ist es, daß sich sehr bald andre Ideen mit den reinern vermischten, und als Märtyrer entstanden, die Vorstellungen vom sinnlichen Reich Christi ganze Haufen der Grausamkeit zuführten!

„Ist gleich keine Zusicherung eines vollkommenern Lebens, so behält doch die Tugend auch bey allen Unglücksfällen ihren inneren Werth.„ Sehr richtig; einen Werth für den ich erst empfänglich gemacht seyn, und den ich empfinden muß. Die Grade der Empfindungen hängen aber nicht so wohl vom Object ab, als von meinem inneren Sinn, womit ich sie empfinde. Was mich entzückt, kann den andern ganz kalt lassen; mithin kann nicht überall der objective Werth einer Sache der Maßstab allgemeiner Empfindungen, und der Handlungen daraus werden, wenn nicht das Object durch andre Mittel für die allgemeine Empfindung mächtig reitzend gemacht wird. Könnte ich mir also einen völligen Stand der Gleichgültigkeit denken, wenn meine Handlungen anfangen imputabel zu werden, oder wenn ich zurechnungs fähig werde; so hätte es keinen Zweifel, daß der objective Werth der Tugend allein seine ganze Kraft äußern, und bey der unendlichen Verschiedenheit der Temperamente doch nicht

Hang

Hang zum Stolze und Unmäßigkeit, sondern Bescheidenheit und Mäßigkeit herrschende Empfindung werden müßte. Weil aber zur Zeit des völligen Erkennens schon Beyspiel, Uebung des natürlichen Hanges, und tausend andre Ursachen mich aus dem Gleichgewicht gehoben, und für die Kraft des objectiven Werths der Tugend etwas abgestumpft haben, weil ferner die Vortrefflichkeit derselben durch den Mangel an augenblicklichem Vortheil mir zweydeutig scheinen kann, so muß eine andre Vorstellung der Tugend das allgemeine Uebergewicht geben — und diese ist Vorsehung und ewiges Leben. Ohne sie blieb es den alten Philosophen ein unerklärbares Phänomen, wenn sie sahen, daß Tugend nicht vor Unglück schützte, sondern wohl gar Ursache von leiblichem Elende war. Der peripatetische Grundsatz honestum non semper est vtile, womit Cicero kämpft, hatte seine Richtigkeit, ließ aber die Tugend in einer desperaten Verlegenheit. Wird die Seele mit dem Körper aufgelöset, sagt Dionys von Halicarnaß, so sehe ich nicht ein, wie man die selig preisen kann, die den Vortheil der Tugend noch nicht geschmeckt haben, sondern durch sie umkommen. Wollten die Stoiker bey der Ungewißheit eines Vergeltungslebens, und bey dem Anblick der Widerwärtigkeiten, welche die Tugend oft begleiten, ihr noch einen absoluten Werth erhalten; so mußten sie auf die sonderbare Maxime

rime gerathen, daß Dauer der Glückseligkeit nicht vollkommener mache und wünschenswerth sey. Αγαθον χρονος εκ αυξει προσγινομενος war die Sentenz des Chrysipps, und Cato drückt sie nur mit andern Worten aus: Stoicis non videtur optabilior, nec magis expetenda beata vita, si sit longa, quam si breuis. Ja, dem Marcus Antoninus sind zur vollkommenen Tugend und Glück drey Stunden genug: für den Weisen ein Ganzes ohne Mangel.

Wenn vorher gesagt ist, daß religiöse Empfindungen das Glück der Menschen wirken, so gilt dieß ebenfalls von religiösen Ideen und Sentenzen, und was kann Naturalismus dafür einen Ersatz geben, wenn kein Religionsbuch ist, das göttliches Ansehen hat, worauf sich alles concentrirt, das allen bekannt ist? Religiöse Ideen und Sittensprüche hieraus geschöpft, und früh in die noch leere weiche Tafel des menschlichen Herzens geschrieben, müssen zu einem Gesetz werden, das für das ganze Leben gilt. Wenn sich auch die ganze Natur des Menschen durch mancherley Ursachen und Verhältnisse umkehrt, werden sie doch in zerstreuungslosen Augenblicken durchschimmern, und noch immer ihre Kraft auf das Verhalten äußern. Der Mensch müßte so gut wie gar kein Erinnerungsvermögen und Einbildungskraft haben, bey

bey dem es anders seyn sollte. Beides haben aber alle Menschen mehr oder minder; im ersten Falle wird meine Behauptung gesichert, und auch im zweyten dürfte man nur seltene Beyspiele fürs Gegentheil finden. Ganz anders hingegen denkt Hume. „Der kleinste Funke natürlicher Rechtschaffenheit und Gutherzigkeit hat mehr Einfluß auf das menschliche Betragen, als die prächtigsten Aussichten, welche theologische Theorien uns vorhalten. Die natürliche Stimmung eines Menschen wirkt unablässig auf ihn, ist seiner Seele immer gegenwärtig, und schließt sich an jede Aussicht und Betrachtung an; da hingegen die religiösen Bewegungsgründe, wenn sie überhaupt sich thätig beweisen, nur abgesetzt und unterbrochen, und innerhalb gewissen Gränzen wirken, es ist also nicht leicht möglich, daß sie der Seele immer gegenwärtig sind, und zur Fertigkeit werden.„ Ein scheinbares Raisonnement, das aber nur halb wahr ist. Religiöse Ideen fließen mit dem natürlichen Character des Menschen zusammen, er mag ursprünglich gut oder schlecht seyn, nur leiden sie eine verschiedene Ausbildung in den verschiedenen Subjecten. Die bösartige Anlage mildern und bessern sie, und die gutartige wird durch sie unendlich erhoben. Es müßte gar keine Bedenklichkeit der Wahl zwischen Tugend und Laster beym ersten Schritte seyn, (und wie viel kommt nicht oft fürs

fürs ganze Leben auf den ersten Schritt des Jünglings an!) wenn Hume's Behauptung fest stehen soll. Wer aber Seelenkunde hat, und aufrichtig seyn will, muß eingestehen, daß in den Jahren wo religiöse Bildung an jungen Herzen täglich fortgesetzt wird, und bald nachher, wo sie noch ihre ganze Lebhaftigkeit hat, der Entschluß zu einer Untugend außerordentlich schwer wird, daß er immer schwer bleibt, je tiefer jene Ideen eingedruckt sind, und je öfter sie wiederhohlt werden. Nur die gänzliche Entwöhnung, und eine blinde Folgsamkeit der herrschend gewordenen Neigung werden sie so entfernen können, daß sie nicht immer gegenwärtig bleiben; aber sie kehren wieder auch im spätesten Alter.

Ich kann wohl erwarten, daß mir einige Leser die Unzulänglichkeit religiöser Empfindungen für Tugend vorhalten, und für strenge Denker als unwirksam vorstellen werden. Zu ihnen muß ich auf eine eigne Art reden, um zu zeigen, daß sie sich mit dem Zwecke der Religion für alle Classen von Menschen in die schönste Harmonie bringen lassen. Der Glaube an die Gottheit und Religion ist bey allen Menschen, welche unfähig sind selbst zu denken, nichts anders als eine Art frommer Gemüthsbewegung. In dem selbst denkenden Christen ist eben diese Gemüthsbewegung; sie entsteht aber auf eine

andre

andre Art, und kettet sich an andre Begriffe. Beide haben also eine Empfänglichkeit für religiöse Phantasie, der eine mehr, der andre minder. Jener fühlt das dringendste Bedürfniß dazu; dieser nicht immer, aber doch in den meisten Augenblicken seines Lebens. Wenn der menschliche Geist sich auch ganz allein durch die Schwungkraft seiner eignen Ideen zu dem Gipfel der speculativen Wahrheit erhebt, und in diesem kühnen Fluge sich rings um alle menschliche Denkarten dreht: so behält er doch unmöglich lange einen festen Punct; alle seine Ideen drehen sich mit ihm herum; bey diesem Schwindel findet er nur unhaltbare Gesichtspuncte; Erfahrung und Vernunft scheinen ihm Trug, und er verläßt gern eine Höhe, worauf der menschliche Verstand zwar hingewiesen ist, worauf er aber nicht mit Behaglichkeit und Ruhe wandeln kann, so lange Geist und Körper ihre Bestimmung für dieß Leben auf der Ebene finden. Jetzt frage man ihn, ob er kein Bedürfniß für religiöse Empfindung fühlt, die ihn von der Ungewißheit los reißt, worin in die bloße denkende Vernunft erkalten läßt*)?

Hier

*) C'est a Vous sur tout à en juger, ames sensibles, qui avés le besoin d'un Etre supreme, et qui cherchés en lui ce soutient si necessaire a votre faiblesse, et ce defenseur, ce garant, sans lequel une penible

Hier zeigt sich also die Wohlthätigkeit der Offenbarung für alle Menschenstände (denn alle lösen sich in Selbstdenker und nicht Selbstdenker auf). Sie läßt die Menschen auf der Ebene oder führt sie nur so weit auf die Höhe, als sie noch eben und vergnügt wandeln können; das fernere Klimmen ist kein Heil für sie. Wer den Versuch machen will, der wage ihn; nur muß ihn die saure Mühe, und schwer errungene dunkle Aussicht nicht so verdrießlich machen, daß er ungern seine unten gebliebenen Brüder geruhig und selig einher gehen sieht, und sie alle hinauf ziehen möchte. Bey solchem Bestreben herrscht nicht mehr philosophischer Gleichmuth, sondern ein verschrobener Gemüthszustand, eine Art von Beunruhigung und neidischer Verdrießlichkeit. Dieß mag auch auf die Befehdungen unseres Religionssystems angewandt werden, das man jetzt gern ganz wegschieben, oder ganz einreissen möchte.

Eine Reihe von Begriffen, ein System, es mag wahr oder falsch seyn, kann von uns, wenn wir ein Mahl die Begriffe für wahr halten, immer und unter allen Umständen für wahr gehalten werden. Ideen aber die vom erhitzten Affect

penible inquietude viendroit troubler sans cesse les douces et touchantes affections, qui composent votre bonheur. *Necker.*

Affect des Untersuchungsgeistes ausgebrütet werden, verrathen gar zu leicht ihre Unstätigkeit, und ändern sich mit den Ursachen, von denen ihre Darstellung abhängt. Unter diesen beiden gegebenen Umständen würde doch auch das fest stehende Unvollkommnere nach dem Gesetz der Stätigkeit der gar zu wandelbaren Vollkommenheit so lange vorzuziehen seyn, als man noch nicht absehen kann, daß das keimende Vollkommnere allgemein wohlthätigere Folgen haben werde, als das gangbare Unvollkommnere: besonders wenn man bedenkt, daß der Schein von Vollkommenheit den Menschen unendlich oft trügt; daher denn die scheinbare Vollkommenheit sehr bald unter andern Umständen wieder Unvollkommenheit wird. Warum will man also nicht lieber jenes fest halten, wenn es auch Mängel hat, aber doch die Absicht erreicht, um derentwillen es da ist, als unablässig dagegen eifern, stets bessern oder einreissen, da es doch, sollte man auch nur kaum noch den Grundstein sehen, wieder aufgebauet werden muß, so lange die christliche Religion fortdauert. Ein philosophischer Kopf sollte sich doch leicht die mannigfaltigen Erscheinungen der Denkart und des Glaubens unter den Menschen erklären; und zugleich die Nothwendigkeit der Verschiedenheit ihrer Distinctivcharactere oder Systeme einsehen können: allein man träumt sich eine Aufhebung der verschiedenen Meinungen bewirken zu können, und bedenkt

 nicht,

nicht, daß jede Partey auch über ihre Meinung hält. Brüder! möchte ich allen diesen zurufen, laßt doch Bestreben nach eigner Glückseligkeit und Wohlgefallen an fremder die beiden mächtigen Triebfedern bleiben, welche die große Maschine des Glücks im Universum regieren, so werden wir uns nicht von Affect treiben lassen, eins oder das andre zu stören; nicht dem Reitz des Skepticismus so nachhängen, daß wir ihn gern der ganzen mit uns lebenden Welt lehren möchten. Nehmet eine von der Erde weg, so ist überall Elend und Tod, und ihr werdet nicht weiter einer Scene der Disharmonie und Unordnung zusehen mögen.

Wenn nun selbst heftige Gegner der christlichen Religion erkennen, daß die Vortrefflichkeit der christlichen Moral ohne Gleichen sey, und Gottesverehrung bleiben müsse, so werden sie auch, wenn sie ruhige redliche Philosophen sind, dem Christen die Ruhepuncte gönnen, woran sich sein Glaube hält um zu diesem Ziel der möglichen Vollkommenheit zu gelangen.

Gibt es Philosophen, und wer kann mit Fug ein Mißtrauen in ihre Versicherung setzen, welche die weite Wüste vom Sterblichen bis zur Gottheit ohne eine Verbindungskette ruhig durchdenken, und dabey glücklich leben können; so werden sie gerade bey der Ueberschwänglich-

keit

keit ihres Verstandes am ersten Aussichten finden, die über das Menschengeschlecht hinblicken lassen, und auch hierin eine Gleichförmigkeit ihrer Individualität zeigen, daß sie sich nähmlich gar nicht von Empfindungen leiten lassen, wenn sie nicht bitter gegen die werden, welche an eine Vereinigung glauben, die das Christenthum gegründet hat. Je mehr sie aber zu den wenigen gehören, die im Christenthum diese Bahn betreten; je weniger sie sicher seyn können, daß sie bis zur letzten Stunde ihres Lebens dieser Denkart getreu bleiben werden: desto weniger leidet es der Adel der Philosophie leicht über die höchsten Gegenstände menschlicher Beruhigung hinzugleiten, oder den Maßstab fürs Ganze von einzelnen Individuen zu nehmen. Selbstsüchtigkeit soll die erste Leidenschaft seyn, welche die Philosophie entfernt; deßwegen wage ich es nicht, nur den Hang dazu hier zu vermuthen.

Unterdessen traut man kaum seinen Augen, wenn man die Invectiven der Philosophen gegen die christliche Religion lieset; die zum Theil so erzwungen sind, daß der gesunde Verstand keinen Antheil daran zu haben scheint. Wir wollen einige davon analysiren, die jetzt am oftesten wiederhohlt werden, und die Muster dazu aus der Welt nehmen, die vor uns gelebt hat. „Schon allein die beständige Aufmerk-

samkeit, auf eine so wichtige Angelegenheit als die ewige Seligkeit, sagt Hume, ist im Stande, die wohlwollenden Neigungen zu vertilgen, und eigennützige selbstsüchtige Gesinnungen hervor zu bringen. Und wenn nur solche Denkungsart unterhalten und ermuntert wird, weiß sie sich nur gar zu leicht allen allgemeinen Vorschriften des Wohlwollens und der Menschlichkeit zu entziehen.„ Sonderbar! Der beständige Gedanke an die ewige Seligkeit vermindert das Wohlwollen? Wäre es nicht Eigensinn, wie könnte man auf solche Behauptung verfallen? Aufmerksamkeit auf die ewige Seligkeit schließt die Gedanken von einem künftigen Richter, von Rechenschaft, von Anwendung unserer Kräfte zum Wohl unserer Mitmenschen (oder mit einem andern Ausdruck vom Wucher des anvertrauten Pfundes) in sich: wie ists also der Natur der Sache nach möglich, daß eine Selbstsüchtigkeit von Wohlwollen entfernt entstehen kann? Wohlwollen gegen die Menschen ist die zweyte Pflicht die ihm nächst der Selbsterhaltung obliegt; es wird unter dem allgemeinen Begriffe Liebe empfohlen, und soll eine Folge von der Liebe zu Gott seyn *); also gerade das Gegentheil von Selbst-

*) Die Richtung auf das Endliche ist der sinnliche Trieb oder das Princip der Begierde — die Richtung auf das Ewige, ist der intellectuelle Trieb, das Princip reiner Liebe. Freude

Selbstsüchtigkeit. Selbstgefühl und Selbstheit lassen wir dem Christen; sie spannen die Feder zu vielen guten Handlungen, die der Menschheit willkommen sind. Selbstsucht oder Eigennutz aber ist das Prädicat einer niedrigen Creatur, die keiner großen Unternehmung, keiner Aufopferung für andre fähig ist, allenthalben kriecht, alles auf sich bezieht, und sich so mit Unempfindlichkeit aller Art durchs Leben schleicht. Wie kann diese moralische Poltronerie mit dem Christenthum harmoniren? Unterdessen, findet sie sich hin und wieder bey Leuten, die viel von Theorie und System halten: zu guten Glücke sind aber die meisten Christen jetzt Practiker.

Eben so unbillig ist Hume's Vorwurf, daß jede Religion schwermüthig und finster machen müsse, und weil Furcht die Quelle derselben sey, nur kurze Zwischenräume von Vergnügen statt finden können. Man möchte glau-

Freude ist der Genuß des Daseyns, so wie alles, was das Daseyn ansicht, Schmerz und Traurigkeit zu Wege bringt. Ihre Quelle ist die Quelle des Lebens und aller Thätigkeit. Bezieht aber ihr Affect sich nur auf ein vergängliches Daseyn, so ist er selbst vergänglich, Seele des Thiers. Ist sein Gegenstand das Unvergängliche und Ewige, so ist er die Kraft der Gottheit selbst, und seine Beute Unsterblichkeit. Jacobi, der Philosoph.

ben, Hume hätte den Geist der christl. Religion übersehen, die sich gerade dadurch unterscheidet, daß sie das Gegentheil von Furcht zur Basis gelegt hat: — Gott ist die Liebe. Jede Religion muß einen Hauptgedanken haben, um den sie sich ganz dreht. Ist dieser nicht groß und wohlthätig genug: so kann er der eigentliche Gegenstand des Tadels werden, weil er das Wesen derselben ausmacht; nicht so wohl das außerwesentliche und accessorische. Und was ist an dem Hauptgedanken der christlichen Religion zu tadeln? Also will auch diese Religion eine Summe überwiegend heiterer Empfindungen, die den Menschen glücklich machen; will Freude und Genuß der Wohlthaten des Lebens. Man muß aber nicht bloß aus den Abirrungen einzelner Secten und Stände im Christenthum den Trübsinn der Religion beweisen wollen; dieß ist kein Tadel der die Religion, sondern die Menschheit trifft. Bleibt nicht Ehrliebe und Eifer für guten Nahmen eine lobenswerthe Tugend, wenn gleich Alexander ihr das Leben von Myriaden treuer Unterthanen aufopferte, wenn Cäsar und Pompejus mit Bürgerblut um einen Dünkel kämpften, und Carl XII aus jugendlichem unaufhaltbarem Ehrtrieb ein Land auf ein halbes Seculum unglücklich machte?

Sehr oft ist der fade Spott wiederhohlt worden, daß das Gesetz Christi, sanftmüthig, nach-

gebend und demüthig zu seyn, schwache und feige Menschen bilde. Macchiavel leitet durchaus Schwäche und Mangel an Tapferkeit davon ab; und Bayle behauptet, daß ein ganz christlicher Staat sich schwerlich lange erhalten werde. Die Geschichte muß es widerlegen, ohne daß man ein Wort weiter darüber verliert.

Shaftesbury findet, daß die christliche Sittenlehre Liebe und Vertheidigung des Vaterlands untersage. Sie untersagt sie nun zwar nicht; aber man findet auch keine ausdrückliche Anmahnung Christi dazu, aus leicht zu findenden Ursachen. Selbstvertheidigung und Vertheidigung des Vaterlandes ist ein Naturtrieb, der in jedem Menschen liegt. Ein blinder Trieb bey rohen Nationen, auch wohl bey polizirten Völkern, wie bey Römern und Juden, der die größte Ungerechtigkeit gegen andere Nationen wird. So fand ihn Christus, und da war es fürwahr mehr nöthig ihn zu dämpfen, als anzufeuern; nur die geringste Anregung hatte die Empörung der Juden und ihr Unglück zur Folge. Ist die Anpreisung der Vertheidigung nöthig (und dieß wird selten der Fall seyn), so findet man sie in den allgemeinen Gesetzen der Billigkeit in der christlichen Moral.

Der noch jetzt lebende berühmte Gibbon gibt die christliche Religion als eine Hauptursache von dem Verfall des römischen Reichs an.

Allein was kann die christliche Religion dafür, wenn keine große Männer mehr auftreten, die des Regiments würdig sind, durch die nur ein Staat erhalten werden kann? Hätten Constantin und seine Nachfolger den Geist des Christenthums gekannt, so würden sie zu ihren übrigen Schwächen nicht auch noch diese gesellt haben, sich in die Theologie zu mischen, und ihr Ansehen zur Schlichtung von Streitigkeiten zu verwenden, die sie nicht verstanden. Die christliche Religion lehrt freylich kein System der Politik; denn es ist ihrem Zweck zuwider, und würde sie um den Vorzug der allgemeinen Religion bringen, der einzelne Staaten den Weg versperren müßten.

Und so dürfen überhaupt Fehler und Schwächen der menschlichen Natur nie auf Rechnung eines Objects geschrieben werden, das zufällig ein Mittel wird, wodurch die in Leidenschaft brausenden Menschen ihre Unart auslassen. Deßwegen sollte nicht mehr der ewige Einklang erschallen: die christliche Religion ist der Menschheit ein Verderben; denn wie viele Kriege sind ihrentwegen geführt, wie viele Grausamkeiten verübt! Richtiger würde man sagen: wie oft hat Stolz, Zanksucht, Parteygeist, Chikane, Neid, Habsucht, und das ganze Heer menschlicher Untugenden Gelegenheit genommen, die christliche Religion als eine Maske zu gebrauchen,

chen, hinter der sie ihre Wuth verbargen, und indem sie für die Sache Gottes zu streiten vorgaben, für ihre Affecten stritten. Wo keine christliche Religion herrschte, haben Tyrannen doch immer mehr Vorwand gefunden aus vermeinter gerechten Ursache Blut zu vergießen. Weil das Christenthum Wissenschaften in seinem Gefolge hatte, so sind diese undankbar genug gegen ihre Führerinn gewesen, alle Scenen der Grausamkeit und des blutigen Fanatismus mit frischen Farben aufzutragen (Wir danken ihnen zwar, denn uns ist es zur Warnung geschrieben, damit wir sie von Herzen verabscheuen); die eigentlichen Auftritte der Barbarey hingegen wissen wir nicht so genau, die noch viel elender seyn mögen. Wenn Dschingischan und seine Nachfolger eine Eroberungslinie von Pekin nach Breslau ziehen, und mit einigen 100,000 Barbaren herum schwärmen; wenn Babylons und Assyriens Reich in Trümmer zerfallen muß; wenn jährlich Tausende scalpirt, Tausende Gefangene der barbarischen Seeräuber werden: was mag da für Elend geherrscht haben, und wie herrscht es noch unter unchristlichen Nationen! Hat das Christenthum die Menschen nicht mehr bändigen können, als man nur noch den Nahmen davon hatte, so fordere man die Menschen zur Rechenschaft; läßt Grausamkeit noch immer erbärmliche Spuren in drey Welttheilen zurück, so fordre man

die

die Menschen zur Rechenschaft, oder rechte mit Gott. Genug, wo auch nur der Schein des Christenthums war, ist immer weniger Elend gewesen, als wo gar keines war, und unsre jetzige Ruhe ist eine Folge davon.

Es muß aber im Allgemeinen ein eigner Reitz seyn, daß man so gern Tadel gegen die christliche Religion häuft. Welches sind die Quellen davon?

Fürwahr gibt ihn nicht immer ein hämisches Herz ein, sondern oft eine hypochondrische Laune, eine Begierde das, was man je gedacht hat, der Welt mitzutheilen, ein Dünkel weiter zu sehen als andre, ein Leichtsinn keine Geburt des Witzes zu ersticken, und endlich eine gedankenlose Gefälligkeit gegen den Ton der Welt; sie greift am weitesten um sich, und ist am abgeschmacktesten, weil sie nicht auf Nachdenken, sondern auf Nachreden beruht.

Kein Selbstdenker wird es sich leugnen wollen, daß eine Zeit in seinem Leben gewesen ist, wo er viel über die Religion, die er bekennt, nachgedacht hat, wo er aufsteigende Zweifel durch Gründe und Gegengründe bestritt, beide in der Schale der Wahrheit wog, und darnach seine Ueberzeugung bestimmte. Dieß ist nicht das Werk Eines Tages, sondern mehrerer

rerer Jahre, besonders der Jahre, wo die Seelenkräfte männlich werden, und der Geist bey starken Fortschritten in der Cultur seine Richtung unendlich oft verändern muß.

In dieser Periode der Untersuchung ein Journal von dem jedesmahligen Zustand seiner wankenden Meinungen oder Ueberzeugung der Welt mittheilen, ist höchst unbescheiden und unvorsichtig; und dennoch sind junge Gelehrte von feurigem Geist außerordentlich bereitwillig dazu *). Möchten sie nur überlegen, daß sie den Erfahrnen nichts Neues dadurch entdecken, denen die Crise wohl bekannt ist; die ehemahls auch da gewesen sind, wo sie jetzt stehen; die auch gedacht haben, aber es sehr bald am weisesten hielten, mit mehr oder minder Beschränkung zu der alten Ueberzeugung zurück zu kehren. Bey Gegenständen, die dem engen Kreise der menschlichen Vernunft genau angemessen sind, gibt es gemeiniglich nur Eine Bestimmung, welche Wahrscheinlichkeit oder Ueberzeugung mit sich führt, und alle übrigen Voraussetzungen außer dieser einzigen scheinen einem Manne von gesundem Urtheil gänzlich abentheuerlich — warum soll er sie also nicht dreist behaupten,

*) Ein wenig Philosophie macht den Menschen zum Atheisten, aber in reicher Maße genossen führt sie ihn wieder zur Religion zurück. Baco.

haupten, wenn er es nützlich findet? Bey Gegenständen hingegen die der Vernunft nicht so nahe liegen, oder über den Gesichtskreis derselben hinaus gehen, gibt es mehrere Bestimmungen, die zur Ueberzeugung lenken, die von mancherley Ursachen eine Zeitlang im Gleichgewicht gehalten werden können, bis sie auf Ein Mahl unserer Vorstellungsart einen unmerklichen Stoß geben, daß sie sich auf die eine Seite neigt, täglich gewinnt, und nicht leicht wieder zum Gleichgewicht zurück kehrt. Der klügere Mann von gutem Herzen enthält sich hier des Urtheils; denn alle Voraussetzungen von möglich guten Wirkungen eines unreifen Bekenntnisses scheinen ihm abgeschmackt.

Die Befehdungen der christlichen Religion aus melancholischer Laune verdienen Nachsicht. Sie sind freylich oft bitter und schwarz, wie die Galle, die sie erzeugte, aber auch das Product eines ungesunden Verstandes, der an Ruhe erkränkelt, und die Zufriedenheit und Ruhe der Welt um sich her mit gelbem Auge betrachtet. So wie wir die tausendfachen Verirrungen des menschlichen Verstandes zu tragen gelernt haben, und uns selbst täglich irren; so tragen wir auch diese melancholischen Gedanken, und suchen sie in die Form gesunder Ideen zu gießen.

Eine andre Frage ist: ob es bey der großen Aufklärung unserer Zeit noch möglich sey mit

einem erleuchteten Verstande und redlichen Herzen über christliche Religion zu spotten? Hier öffnet sich ein weites Feld für den Moralisten; allein die ganze Untersuchung macht der Menschheit zu wenig Ehre; wir übergehen sie, und wollen die laute Stimme der Redlichkeit, für die doch unser Zeitalter (zu seinem Stolze sey es gesagt!) noch Ohr genug hat, lieber unterdrücken, als das erste Gesetz einer Religion, die wir von Herzen als die Seele der Moralität umfassen, Menschenliebe, beleidigen. Warnen dürfen wir indessen wohl, dem Leichtsinn nicht zu viel Spielraum zu lassen, und nicht in Gesellschaften, wo unmöglich Gegenstände dieser Art ausgemacht werden können, mit gefälligem Witz Offenbarung und Religionsprincipien zu brandmarken, überzeugt, daß dieser vermeinte Schimmer oder Glanz bey dem klügern Theil des Publici den Redner in so viel größerm Dunkel darstellt, je mehr er sich eine Glorie schaffen will. Entweder ist dieser Schimmer ein lustiges Gewand, das man vorzugsweise Philosophie nennt, das aber außerordentlich leicht zerstieben kann, wenn Männer, die sich mehr als ein Menschenalter mit Philosophie beschäftigen, es nur berühren wollten: oder es ist der Unglaube der Gesellschaft ein leerer Nachhall, unter jungen Juristen, Officiern (denn der Minister und General denkt zu groß, übersieht auch mehr das Ganze) und einer

gewissen

gewissen Classe von Gelehrten, die nicht viel mehr als den Anstrich der Gelehrsamkeit erhalten haben — ja wohl gar unter Frauenzimmern hörbar *). Die letzten ziert es am wenigsten, leichte Ideen einer verworrenen Lectüre auf Gegenstände anzuwenden, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit sie fürwahr nicht nach Gründen ausspähen können, weil sie auf einem tiefen Boden liegen, und nicht so leicht heraus gehoben werden, wozu eine eigentliche Weihe gehört, die sie bis jetzt noch nicht für ihre Bestimmung gehalten haben, und wahrscheinlich nie halten werden.

Eben so sehr verdienen die vorigen Mitleiden, wenn sie sich, bey eigentlicher Unwissenheit über die Hauptuntersuchungspuncte, den Schein competenter Richter geben wollen, den der Sachverständige nicht anerkennen will, gerade weil ihre Sprache zu wankend und seicht ist. Möchten sie nur bedenken, wie oft ihre Heerführer

*) Cependant on doit le dire, jamais peut-être, il ne fut plus essentiel de rappeller aux hommes l'importance des idées religieuses. Elles ne sont plus aujourdhui que des prejugés, si l'on en croit l'esprit de licence et de legereté, et plus essentiellement encore les instructions philosophiques, qui excitent et qui rallient ces differens écarts de l'imagination et de la vanité. *Necker.*

führer lächerlich geworden sind, weil sie gegen eine Religion kämpften, die sie nicht genug kannten. Rousseau glaubte auch, daß die Offenbarung die absolute Bedingung zur Seligkeit für alle Menschen sey; daß Gott alle Nationen, denen er weder Fähigkeit sie zu erkennen oder zu prüfen gegeben habe, darnach richten würde. Eine Behauptung die alle menschliche Empfindung und Vernunft empört, wie viel mehr den warmen Rousseau. Er declamirt mehrere Seiten lang dawider, und die Declamation hängt an dem Faden von Nichts, wenn man ihn auf Röm. 2, 14. 15. 16 hinweiset, in welcher Stelle der billige Grundsatz liegt: daß ein jeder nach dem Maße seiner Verstandsbegriffe und Verhältniß der Moralität hiezu, unabhängig von Offenbarung (wohin nähmlich keine Offenbarung gekommen ist) von Gott beurtheilt werde.

Eben so sehr streiten die Modeschriftsteller mit einem Schatten, wenn sie noch immer die Seufzer wider Intoleranz nachschreiben. Jetzt ist Toleranz; man kämpft nicht mehr über vieldeutige Formeln; Ketzerey ist verschwunden, und man verliert nicht mehr darüber den Zweck der Religion, der nun wie im Sonnenglanze dasteht, und auf den Gottlob! alles hinzuweisen beginnt. Findet sich noch hier und dort im Winkel eine zanksüchtige finstere

Geistlichkeit, die mehr Polemik und Ketzergeschichte als Bibelstudium zu ihrem Geschäfte gemacht hat, mithin über die Form und Schale das Wesen und den Kern des Christenthums verlor; so muß sie die Demüthigung leiden, daß die Mitglieder ihrer Kirche klügere und bessere Christen als sie sind, und durch practisches Christenthum sich über allen Tadel der Symbolik erheben.

Warum will man den weiter die bildliche uralte Sprache der Hebräer, warum ihre Ceremonie und Opferdienst anfeinden und lächerlich machen? Wir wissen ja längst wozu dieß alles gedient hat, und schon die Weisen des alten Testaments verloren den Sinn übers Symbol nicht.

Des Blutes und der Früchte Opfer gefällt dir nicht;
Mir hast du aufgethan die Ohren;
Brandopfer und Sündopfer verlangst du nicht.
Zu thun deinen Willen, Gott! ist meine Wonne,
Und dein Gesetz liegt tief in meinem Herzen.

Wir wissen, daß der Stifter der christlichen Religion eine andre als jüdische Religion wollte, und daß wir sie jetzt anders haben. Ehrwürdig und heilig müssen jene Documente dennoch

noch jedem bleiben, der sie aus dem Geist des Zeitalters erklärt, und nicht als einen Roman betrachtet. Was kann der Theolog dafür, wenn man keinen Sinn fürs Alterthum und Geschichte der Menschheit hat?

Freylich ists leichter und behaglicher, Werke des Geschmaks zu lesen, und eine reine Anschauung zu haben, als mit Mühe und weniger Belohnung die Denkmähler des Alterthums kennen und beurtheilen zu lernen; allein es entsteht daher auch eine Menge halber Belletristen und Halbphilosophen, denen der Kenner unmöglich eine vollgültige Stimme in einer Wissenschaft einräumen kann, zu der sie sich zwar dem Nahmen nach bekennen, über die sie auch Urtheile fällen ohne sie im mindesten ergründet zu haben. Seitdem Ueppigkeit und träge Schwelgerey des Geistes und Körpers die Deutschen kraftlos macht, und wider den gewöhnlichen Gang der Cultur unter einerley Clima früher verzärtelt als ihre Lehrer, die unverdrossenen mannhaften Engländer: seitdem scheuet sich die Jugend vor Anstrengung und Bibelstudium; die Zahl der Dilettanten nimmt zu; der Raum des Ankommens wird enger; aber feste Gelehrsamkeit bleibt bey dieser Menge das Ausschließungsrecht weniger. Es darf nicht noch zwey Jahrzehende so fortgehen, sonst wird wider alles Erwarten nicht Unglau-

ben sondern Aberglauben wie ein Strom einbrechen: und wo bleibt dann die zu gekünstelte Aufklärung?

„Es ist gegen die gesunde Vernunft *), wegen irgend einer Meinung Besorgnisse oder ängstliche Furcht zu hegen, oder sich einzubilden, daß wir durch den freyesten Gebrauch der Vernunft wegen der Zukunft etwas zu besorgen hätten. Eine solche Einbildung schließt beides eine Ungereimtheit und Ungleichheit des Urtheils in sich.„ Wahrheit bleibt Wahrheit, dieß hat seine Richtigkeit, und man darf unbesorgt seyn; aber Wahrheit kann auch durch Sophisterey und den kühnsten Skepticismus so verdreht werden, daß sie die Schwachen nicht mehr sehen, und sich in ein Labyrinth leiten lassen, woraus sie sich eben so wenig zu helfen wissen, als sie ohne selbstständige Hülfe hinein gefallen sind. Dieß ist das einzige, was wir fürchten, und zu fürchten Ursache haben. Mißbrauch der Vernunft ist es allerdings, den Skepticismus aufs höchste zu treiben (wie es Hume gethan hat), mit dem glänzendsten Scheine Behauptungen des Pyrrhonismus hinzuwerfen, und den nun so zum Zweifeln fähig gemachten Menschen ohne Haltung und Besinnlichkeit verlassen da stehen zu lassen. Daß der Mensch in solche Lagen gerathen kann, hat keinen

*) Hume.

nen Zweifel; und zu fragen, warum er bey aller Sophisterey die Wahrheit nicht in jedem Augenblicke mit Händen ertappen kann, heißt eben so viel als fragen, warum Gott bey der höchsten Macht und dem besten Willen nicht Beschränkung aus der besten Welt entfernte? Wenn eine Stufenwelt seyn soll, so kann Unvollkommenheit nicht Vollkommenheit werden, und einer Vollkommenheit ist die Welt für den jetzigen Augenblick nicht fähig, sonst müßte sie eine andre seyn. Warum aber nicht die andre? Darum frage Gott; fühle aber unterdessen ganz, daß du unvollkommen nnd abhängig bist, so wird es dir wohl gehen.

Der Fürst der Skeptiker und jeder leitende Mann unter ihnen befindet sich sehr wohl bey seinem Pyrrhonismus, und zu ihm reden wir auch gar nicht; denn wer sich zu den spitzfindigen Einwürfen empor arbeiten kann, um die sich der Skepticismus dreht, sieht warhaftig weiter als seine Anhänger. Er hat fast alle Systeme durchdacht, und es wäre Mißtrauen in seine gesunde Vernunft — wenn er sie anders behalten hat — zu glauben, daß er im Herzen dem Skepticismus ganz ergeben sey oder treu bleiben werde, und nicht vielmehr in Geheim einem System den Vorzug gebe, wo er mehr Analogie findet. So wenig ich mich überzeugen kann, daß die Erde je einen wahren Athei-

 sten

sten getragen hat, der mit Ueberzeugung die Welt ohne Ursache glaubte; so wenig wird mich je einer überreden, daß Hume die Welt lieber für ein Thier als für das Werk einer vernünftigen Ursache halten konnte.

Der Schwache läßt sich aber um so eher überreden, je weniger er selbst denkt, und deßwegen ist es Pflicht ihm eine Stütze zu reichen.

Verwirrung wird der allerdings anrichten, der ausschließungsweise den Naturalismus öffentlich empfiehlt; die Sittlichkeit wird er schwächen, wenn er auf Leute stößt, die sehr gut von positiven Grundsätzen des Christenthums geleitet wurden, sie nun aus Leichtsinn verlassen, und nicht Kraft genug haben, sich eine philosophische Moral zu entwerfen, die durch so viele Scheidung und Scharfblick ihre Festigkeit erhalten muß, eben so wenig sie zur Norm ihres Lebens zu machen, wo eine augenblickliche Entscheidung nothwendig ist, und keine Abwägung der Collisionspflichten statt findet. Die Ursache alles Uebels auf der Erde, ist nach Epictets richtigem Ausspruche die Schwäche der Menschen, daß sie nicht allgemeine Begriffe auf einzelne Fälle anwenden können. Der allgemeine moralische Sinn (προληψις) liegt nach dem stoischen System in dem Menschen; aber wie hebt man ihn heraus, und macht ihn anwend-

wendbar? Unterricht ist der einzige Weg; aber dieser Unterricht kann beym Naturalismus sich am wenigsten auf einzelne Fälle erstrecken, je weniger die Philosophen über die allgemeinen Grundsätze einstimmig sind. Verwirrung wird der anrichten, der das Gewissen eines ganzen Zeitalters wankend macht, und ihm keine Ruhe wieder geben kann.

Es ist dem gewöhnlichen Menschen, dessen Gefühle und Redlichkeit von seinem Glauben abhängen, nicht gleichgültig, ob er heute dieß über einen Monath etwas anders glauben soll. Seine Handlungsart hängt von seiner Ueberzeugung und Gewissen ab; eine ganze Ideenrevolution ist dazu nöthig, wenn er es ändern soll, dem gemeinen Menschen unendlich schwerer, als dem, dessen Kopf täglich tausend Ideen über diesen Gegenstand durchkreuzen, und der von je her gewohnt war, ihn von allen Seiten zu betrachten. So bald wir uns mit unsern

*) Der Uebergang eines Gedankens in das ganze Empfindungssystem eines Menschen ist nicht so kurz und gleitend, als wir es uns vielleicht denken. Wer nicht geübt ist sich gegen das Ungewohnte zu steifen; wen mechanische Beschäftigungen hindern lange über einem neuen Gedanken zu brüten, ihn zu kehren und zu wenden, um sich mit ihm durchdringen zu können: bey dem kann es nicht fehlen, er muß anfangs unter der zerstörten Harmonie seiner Empfindungen und Gedanken leiden. Eberhard.

Empfindungen in die Ideenreihe unseres Mitmenschen versetzen können, wird es uns unmöglich bleiben, seine Niedrigkeit und Schwäche zu verachten, seine Ruhe, Zufriedenheit und Freude zum Opfer unserer Verstandesüberlegenheit und zum Spiel unsere kühnen Behauptungen zu machen; wir müßten sonst die Menschlichkeit verläugnen. Denn was wäre unnatürlicher, da wir ihm eben die Rechte und Empfindungen zugestehen müssen, die wir haben, wenn wir uns mit unserer Geistesüberlegenheit nicht eben so gegen ihn zu verhalten brauchten, als er sich mit seiner Körperüberlegenheit gegen uns verhält?

„Aber die Absicht ist doch gut, auch den alltäglichen Menschen durch eignes Nachdenken auf die höchsten Stufen der sich allein gelassenen Vernunft zu führen? „Eine männliche Vernunft in der Kindheit ist eine Vollkommenheit ohne Zweck. In dem Alter der Kindheit ist aber noch immer die Vernunft des Volks, und es bleibt ein Traum, wenn man glaubt, auch das Volk muß bey den starken Fortschritten der Erleuchtung und Aufklärung ein Mahl Philosoph werden *). Kehret die Verhältnisse der Welt um,

*) Unterstützung durch Auctorität und mehr als menschliche Auctorität ist dem größten Theil der Menschen bey ihrem religiösen Glauben unentbehrlich. Dieß fühlt der speculative

um, löset die Bande auf, wodurch die Societät jetzt zusammen gehalten wird, und gedenkt euch alsdann einen Zustand auf der Erde, wo der größte Theil des Menschengeschlechts nicht durch mühseliges Händewerk seiner Dürftigkeit aufhelfen, und sein Auskommen suchen darf: so mag die gewünschte Periode kommen; sonst gewiß nicht.

Wie kann sich also endlich ein speculirender Kopf anders als in einer augenblicklichen Schwärmerey überzeugen, daß Naturalismus je so wohlthätig und allgemein wünschenswerth werden könne, wie die christliche Religion? Er hat alles das nicht was einer Religion Eingang verschafft — nicht die Zulänglichkeit für alle Stände, nicht die Wärme, die das Herz in Enthusiasmus setzen kann (und ein vernünftiger Enthusiasmus macht die Erde zum Himmel), nicht die redende Versicherung von Vorsehung und Ewigkeit, die das Band zwischen Erde und Himmel knüpft; er ist nicht die Tochter

culative Denker bey sich selbst bisweilen so wenig, daß er es so gar wagt, es für streitend mit der göttlichen Weisheit oder Güte zu erklären, andre Wahrheiten zum Glauben uns vorzulegen, als solche, die wir natürlicher Weise erkennen und auffinden. Aber der Denker schließt alsdann zu übereilt von sich auf andre, und hat die Menschen zu wenig beobachtet. Feder.

des Himmels wie die christliche Religion; denn es fassen ihn nicht alle, und können sich nicht von ihm leiten lassen. Wir geben also einen solchen Gedanken auf, der nur die Frucht einer Speculation ist, welche die Uebersicht über das Ganze verloren hat, welche den Menschen ganz als Verstand denkt, da er mehr Herz ist, welche eine Reformation für leicht hält, die mit ungeheuern Revolutionen, welche Ströme von Blut zeichnen, errungen wird. — So hängt der Mensch an Ueberzeugung! Und da keine Religion allgemein seliger seyn kann, als die christliche in ihrer Einfachheit, so laßt uns nur fortfahren die theils schon erhaltene Einfachheit zu behaupten, theils die noch zu wünschende zu wirken, und sie auf ihre ursprüngliche Würde zurück zu führen; dabey aber die Seele derselben nicht so verlieren, wie sie ehemahls verloren war: so wird kein Spötter Boden finden, worauf er sich herumwirbelt, wenn er aus Krieg, Streit, Verketzerung, Fanatismus, Eremitenleben, Mönchsstand u. s. w. die Schädlichkeit derselben beweisen will. (Die Zeiten sind nicht mehr und dürfen nie wieder kommen!) Wenn er ruft: sucht den unbekannten Gott, ihr habt ihn nicht! so sind wir überzeugt ihn zu kennen, und stehen fest in dem Gewirre des Erdenlebens, wo der Geist der Zweifelsucht, mystischer Theosophie und Erscheinung von Schamanen das Gehirn im Kreise drehen.

Noch

Noch ein einziges Epiphonem, und ich schließe diese Abhandlung, die mehr den Character meiner Denkungsart als Gelehrsamkeit verrathen soll, wonach sie billige Leser beurtheilen wollen. Ich gebe zu bedenken, wohin das unbedachtsame Verfahren mit der christlichen Religion und Verwerfung der Dogmatik führen könnte, und was das Ende des übermäßigen Schneidens und Künstelns gewiß seyn wird, wie man schon klar sehen kann, wenn man nur einem Stral der Analogie nachgehen will. Freye öffentliche Untersuchung einer Wahrheit — welche Wohlthat! (Gewissensfreyheit und Denkfreyheit heißt es in der gewöhnlichen Sprache; es sind aber Worte ohne Sinn, denn das Gewissen und den Verstand kann mir kein Sterblicher binden, sonst wäre der Mensch ein Sklave von Anbeginn seiner Existenz bis in den Tod. Das erste Eigenthum des Menschen ist seine Meinung, und der ehrwürdigste unentreißbare Besitz sein Gewissen.) Kluge, mäßige, bescheidne Untersuchung des Heiligsten — welche Begierde und Freude sie zu lesen! Warum ergreift aber der Denker so oft das Messer und wirft es unvorsichtig auf die Straße? Nehmen es Kinder in die Hände (und die häschen am liebsten nach allem was glänzt), so verwunden sie sich und andre damit. Man nimmt ihnen das Messer aus den Händen; haben sie sich nicht warnen lassen wollen, so ist jetzt die Strafe:

du sollst es nicht wieder sehen; und es geht wohl gar ein Verbot durch die ganze Stadt, dergleichen nie wieder zu schmieden. Man schreyet: es war doch ein nützliches Instrument; die Antwort ist: zu scharf, mehr schädlich als nützlich.

Geschichts-

Geschichtsentwickelung
des
Dogma vom heiligen Geiste

von den frühesten Zeiten der Kirche an bis zum letzten Vereinigungstermin der beiden grossen über den Ausgang streitenden Kirchen zu Florenz.

Es ist ein eben so lehrreiches Studium für den jungen Theologen die abwechselnden Bildungen und Bestimmungen der Lehrsätze zu überschauen, welche sie unter den Händen der frühern Lehrer erhalten haben, als es ein mühseliges Geschäft ist sie richtig darzustellen, sich durch die confusen Ideen vieler Jahrhunderte hindurch zu arbeiten, und doch nie den echten Gesichtspunct zu verlieren, der es nur möglich macht die Wahrheit zu finden. Eine bloße Herzählung der simpeln Worte aus den Vätern ohne Rücksicht und Darstellung der Ursachen, welche diese oder jene Vorstellungsart, diese oder jene Abwechselung derselben veranlaßte, ein dürres Skelet ihrer vielfachen Meinungen — würde wenig instructiv für den Leser seyn, der erst beginnt sich den Quellen der Dogmen zu nähern

nähern; würde überall wenig Interesse haben, und allenfalls das nur wiederhohlen, was schon unzählige Mahl von einer falschen Seite vorgestellt ist. Man ist von je her nur zu geneigt gewesen, durchaus in allen Vätern dieselben Ideen zu finden, welche die Synoden und Symbola gesetzlich machten; man hat sich von je her bemüht, wenigstens mit einigem Anschein die Aeußerungen der Schriftsteller aus verschiedenen Zeitaltern zu verbinden, in Harmonie zu stellen, und eine gewisse Analogie des Glaubens auch in die Kirchenschriftsteller zu bringen. Wenige unserer ältern Vorfahren sind frey von diesem falschen Eifer; und noch in unserm Jahrhundert ist diese Erscheinung so alltäglich, daß sie den gar nicht befremdet, der Kirchenschriftsteller lieset, deren beste Ausgaben von Mitgliedern der catholischen Kirche sind, denen die Aeußerungen und Behauptungen der Väter unendlich wichtiger bleiben, als uns Protestanten, für die es ein anderes Principium cognoscendi gibt *). Sie ringen also um

*) Wenn man die Kirchenväter anführt, so muß man untersuchen, ob ihre Aussprüche mit der Stimme der Schrift harmoniren. Denn es ist eine große Mißhelligkeit unter ihnen. Melanchthon *de ecclesia.* Eine jede Partey kann ihre Meinung darin finden, deßwegen ist ihr Ansehen für uns unbrauchbar.

um diese Harmonie, und junge Leser sind zu warnen diesen mit vieler Gelehrsamkeit geschmückten Bemühungen der meisten Commentatoren (ich nehme Huet aus) ja nicht mehr Glauben zu geben, als ihren eignen Augen; überhaupt aber zu bitten, so bald als möglich die Quellen selbst zu studieren, und dieß als eins von den Mitteln anzusehen, wie sie sich um Gelehrsamkeit verdient machen, und den reissenden Strom seichter Scheinwissenschaft, der ja unser gutes Deutschland ganz ersäufen will, hemmen können. Man muß erstaunen, wenn man einzelne Dogmen analysiert, wie unendlich die individuelle Vorstellungsart eines Lehrers die Meinung eines andern hat verdrehen, wie man aus guter Absicht, aber einigem Vorurtheil aus allem alles hat machen können. Basil findet z. B. im 19. Cap. des Buchs de Spir. Sanct. die Vorstellung vom heil. Geist, die hernach symbolisch geworden ist, in allen Vätern bis zum Tertullian hinauf; und man wird seinen Augen kaum trauen, wenn man hier ihre wahre Meinung einzeln sieht, wie er sie hat finden können? Mangel an Critik, oder übel angewandte Critik begünstigte diese Uebereinstimmung sehr, und ließ den, der nicht selbst zu den Quellen ging, nicht hinter die Decke schauen, welche so künstlich vorgezogen war, daß man sich leicht überreden konnte, diesseits alles klar und deutlich zu sehen. Eine falsche

Erklä-

Erklärungsart nenne ich die, welche aus einem spätern Auctor Ideen schöpft, und mit diesen an die frühern geht, mit oder ohne Wunsch dieselben Vorstellungen auch dort zu finden. Wünscht er es, so wird er sich leicht überzeugen können; aber auch wenn er gleichgültig hinzu kommt, werden ihn die fixirten Ideen des hauptsächlich studirten Schriftstellers leicht täuschen. Die Critik hingegen lehrt einen Schriftsteller zunächst nur aus sich selbst zu erklären, in seine Ideen hinein zu gehen, und die Eigenheiten desselben nur ihm eigen seyn zu lassen; oder sie höchstens auch dem beyzulegen, der jenem ausgemacht auf dem Fuß folgt, und sein Schüler genannt werden kann — aber doch immer mit einiger Verschiedenheit. Diese Sonderung wird um so genauer bey den Vätern angestellt werden müssen, je ausgemachter es ist, daß oft zwey Väter einerley Wort gebrauchen, und einen höchst verschiedenen Sinn damit verbinden. Der Verfasser hat nicht die zufriedene Selbstgefälligkeit zu glauben, daß es ihm bey aller Mühe geglückt sey, die ächte Ideenverbindung der Väter in einzelnen Worten allenthalben getroffen zu haben; nur versichert er heilig, daß er sie zu finden sich anstrengte. Es ist aber sehr schwer und ohne vieljähriges Studium der Patristik fast unmöglich, genau zu bestimmen, was der Kirchenvater hier und dort eigentlich sagen wollte, und welches seine herrschende Idee

war, die den einseitigen Widerspruch aufheben muß. Dieß haben ihm auch Gelehrte versichert, die ihr Leben der Patristik weiheten, und in dieser Rücksicht hofft er Entschuldigung, wenn er das nur dunkel sah, was Geübtere in Tageshelle erblicken *).

Dessen ungeachtet muß man aus der historischen Folge der verschiedenen Vorstellungsarten dieses entwickelten Lehrsatzes klar sehen, wie viel Einfluß die Philosophie des dogmatischen Lehrers, seine Bildung des Geistes, seine angenommene Meinung, der Widerspruch oder die Liebe zum Widerspruch, Partheygeist und Bestreben sich der Orthodoxie seiner Zeit zu nähern oder nicht zu nähern, in die jedesmahlige Art der Erklärung eines Religionssatzes zu haben pflege, und wie gar nicht unbillig der Schluß sey, daß die Vorstellungsart selbst nach Verschiedenheit dieser Ereignisse verschieden ausfallen werde, so lange Menschen diesem allen ausgesetzt sind.

Die

*) Ein Vortheil, worauf er stolz seyn konnte, war der, daß er den Unterricht des D. Plank genossen hatte, der (wenn anders die gelehrte Welt dieß Urtheil nicht für überflüssig hält) die Dogmengeschichte hier mit philosophischen Reflexionen und mit scharfsichtigem Blicke so lehrt, wie sie nur Ein Mahl in Deutschland gelehrt wird. Er folgt dankbar der Hauptlinie, die ihm vorgezogen war.

Die ersten anderthalb Jahrhunderte des Christenthums sind unfruchtbar für unser Dogma. Hier ist noch kein Gedanke an Streit über Trinität; denn wie hätte man vor lauter grober Sinnlichkeit der Ideen zu solchen Feinheiten durchdringen können? Man weidete sich fast allein an der Auferstehung der Gläubigen, Christi Rückkehr und dem darauf zu erfolgenden tausendjährigen Reich — sehr fruchtbare Gedanken für die Phantasie des Volks —, wo die so oft geträumte goldne Zeit erscheinen, und die Erde, nach dem immer wiederkehrenden Wunsch der Menschen das werden sollte, was sie nie werden kann, der Schauplatz des Glücks ohne Beymischung von übler Empfindung und Beschränkung! Dieser Chiliasmus litt nach der Receptivität der Subjecte auch verschiedene Ausbildungen, und da die christliche Partey fast nur aus Mitgliedern der untern Classe von Menschen bestand, so wird man sich leicht einen Begriff machen können, wie irrdisch und recht sinnlich man sich das himmlische Jerusalem dachte. Des Irenäus Bilder verdienen hiebey verglichen zu werden.

So wie die Vorsehung aber immer ihre Wege bald durchs Helle, bald durchs Dunkle nimmt, um einen für die Menschheit wohlthätigen Zweck zu erreichen; so scheint sie auch hier am leichtesten und geschwindesten für die Ausbreitung

breitung der christlichen Religion, und zugleich fürs Glück der Menschen gesorgt zu haben, daß gerade diese schwärmerischen groben Ideen Leute von allen Seiten an sich zogen, und Proselyten machten, wozu bey der Unempfindlichkeit der damahligen Zeit gegen alles, was Religion hieß, wenig Anschein in orbe terrarum, d. h. wohin die Römer wirkten, war. Bey dieser ganzen Denkungsart konnte kein ander Dogma Interesse finden, als: Jesus ist der Messias — wer in seiner Lehre und für dieselbe stirbt, wird von den Todten auferweckt, durch die Freuden eines tausendjährigen Reichs, und die Freuden des Himmels belohnt werden.

Ausgemacht ist es zwar, daß die Taufformel zu Justins *) Zeiten hieß: επ᾽ ονοματος τȣ πατρος των ὁλων και δεσποτȣ θεȣ, και τȣ σωτηρος ἡμων Ιησȣ Χριςȣ, και πνευματος ἁγιȣ, allein es war deßwegen keine allgemeine Glaubensformel, und es bleibt nun noch die Frage was man sich dabey dachte? Folgerungen also, die man hieraus für die

*) Apol. maj. p. 79. Diese Stelle ist übrigens ein Beweis, daß die Praxis der frühesten Kirche nicht strenge in dem Gebrauch der Taufformel war, daß also die Worte wandelbar seyn können, wenn nur der Hauptgedanke bleibt, der die Einweihung auf Vater, Sohn, und Geist kenntlich macht.

Substantialität, Personalität und Gottheit des heil. Geistes, und für den Glauben des ganzen Zeitalters oder rückwärts bis zu den Aposteln machen will, sind zu übereilt, wie man in der Folge sehen wird. Die erste Generation nach den Aposteln verehrte wohl Christus als den wahren Sohn Gottes, allein an die Persönlichkeit des Geistes war gar nicht zu denken. Hatte man irgend eine deutliche Vorstellung, so war es die: der heilige Geist ist nichts von Gott verschiedenes sondern sein Hauch. Wahrscheinlich würde man auch das zweyte Jahrhundert in Träumen über das tausendjährige Reich verlebt haben, wenn nicht die Gegner der christlichen Religion die Afmerksamkeit auch noch auf etwas anders gestoßen hätten. Juden machten den Einwurf, die Christen führten Vielgötterey ein, und setzten einen Menschen neben den Gott der Väter; diese Instanz erregte Erstaunen, und forderte Widerspruch. Philosophen kamen zum Christenthum, die an feinere und wohl nur zu systematische Ideen gewohnt waren, die ihren Plato in der Bibel zu finden glaubten (denn was hat man nicht von je her in der Bibel finden wollen?), und wenn dieß nicht ganz möglich war, doch die Geisterwelt und das Uebermenschliche in beiden Systemen zu verbinden wünschten. So ganz unnütz sind nun wohl diese Platoniker und Stoiker fürs Christenthum nicht gewesen, wie

einer

einer dem andern nachschreibt; denn dadurch, daß sie Philosophie hinein trugen, gaben sie den Ton der höhern Stände ihrer Zeit an, und brauchten das einzige Mittel, was sie in Händen hatten, auch die vornehmere Welt auf das Christenthum aufmerksam zu machen, weil Philosophie und Anschmiegung an Philosophen ein Modebedürfniß geworden war, wenn man gleich der Sophisterey von Herzen unhold war. Selbst Kaiser wurden ja Philosophen! Wie mußte sich also der ganze Hof ängstlich um den Anstrich von Philosophie bewerben! und in welchem Glanze mußten die christlichen Platoniker erscheinen? Allein gerade sie spannen auch die Faden zu dem Gewebe von λογος, νȣς, und Weltseele, woran man Jahrhunderte webte, stets auflösete oder besserte, und immer zankte. Mit den Platonikern fangen wir also die Entwickelung der Vorstellung vom heil. Geist an nicht aus Unwissenheit, daß dieß Dogma erst seit Origenes eigentlich wichtig wird, sondern ganz nach dem ein Mahl angegebenen Plane, die Denkungsart darüber durch die verschiedenen Zeitalter des Christenthums vom frühesten Anbeginn zu verfolgen, und bey dem Zeitpuncte, wo die symbolische Formel allgemein angenommen ward, stehen zu bleiben.

Justin ist der erste platonische Philosoph, von dem wir Schriften nach seinem Uebergang

zum Christenthum haben; denn Aristides welcher einige Jahr früher Christ ward, kann wegen des Mangels an Schriften hier nicht den Platz vor ihm behaupten; hat er aber wirklich eine Apologie geschrieben, so mag er mit zu den Philosophen gehören, die das Christenthum bildeten, nur darf man nichts weiter von ihm behaupten. Justins Schüler waren Athenagoras und Tatian, also drey Platoniker, welche durch Schriften die christliche Theologie formen! Dieß muß ihr einen eignen Anstrich gegeben haben, denn hätten sie auch nichts von ihrer Philosophie ins Christenthum übergetragen (aber das Gegentheil liegt am Tage); so brachten sie doch das ganze Platonische Ideensystem mit zu der neuen Religion, und betrachteten alles das vielseitiger und aus andern Gesichtspuncten, was die treuherzige Unbefangenheit der Christen vor ihnen ohne Untersuchung geglaubt hatte. Vielleicht befand sich ihr Herz besser bey diesem einfältigen Glauben, als bey den nachherigen spitzfindigen Distinctionen vom Logos, wenn sie anders zu ihnen hindurch drangen: allein sollte man den Zeniker Crescens ohne Zurechtweisung spotten lassen?

Sollte man nicht einsehen, daß Antoninus Pius und Marcus Aurelius der Religion nur darum abgeneigt waren, weil sie sie nicht kannten, und die Philosophen ihnen den Kopf verdreheten?

dreheten? Die Vertheidigung des Christenthums in ein philosophisches Gewand gekleidet, und mit den beliebten philosophischen Begriffen verwebt, ließ hoffen, daß auch die Kaiser, sich etwas mehr um die christliche Religion bekümmern, und toleranter denken würden. Die ersten Apologeten wußten sich also weislich in die Zeit zu schicken, und verdienen in dieser Hinsicht keinen unbegränzten Tadel. Hier sey es mir nun erlaubt einen Augenblick die Ordnung zu stören, und eine Stelle aus dem Plato vorzulegen, worin Justin *) und die folgenden Väter die Trinität zu finden glaubten, die daher einen großen Einfluß auf ihre Bestimmungen von πνευμα und ψυχη, auf die Bibel angewandt, hatte. Dionysius hatte dem Plato durch den Archedemus bekannt gemacht, daß ihn seine Untersuchung über die Natur des Urwesens nicht befriedigt habe. Er antwortet **): ich muß

*) erste Apologie p. 78. Morand.

**) 2 Brief. T. XI, p. 69. Ed. Bipont. Φραϛεον δε σοι δι᾽ αινιγμων, ἱνα, αν τι ἡ δελτου η ποντου η γης εν πτυχαις παθη, ὁ αναγνȣς μη γνῳ· ὡδε δε εχει. περι τον παντων βασιλεα παντα εϛι, και εκεινȣ ἑνεκα παντα· και εκεινο αιτιον ἁπαντων των καλων. δευτερον περι τα δευτερα, και τριτον περι τα τριτα. ἡ ȣν ανθρωπινη ψυχη περι αυτα ορεγεται μαθειν, ποια αττα εϛι, βλεπȣσα εις τα αυτης συγγενη, ὡν ȣδεν ἱκανως εχει. τȣ δε βασιλεως και περι ὡν ειπον, ȣδεν εϛι τοιȣτο.

änigmatisch mit dir reden, damit wenn diese Schreibtafel auf irgend eine Art in ihrer Biegung litte, der Leser sie nicht verstehe. Die Sache verhält sich so. Alles ist um den König der Welt; seinetwegen ist alles. Er ist der Urheber alles Guten — das Zweite um das Zweite, das Dritte um das Dritte. Die menschliche Seele wünscht nun zu wissen, wie die Natur dieser Dinge ist, indem sie auf das hinsieht, was ihr verwandt ist, wovon sie aber nichts einsieht. An dem König, und an denen, wovon ich geredt habe, ist dergleichen nicht.„ Diese Worte sind auf den ersten Anblick sinnlos, und bleiben es auch, man mag sich noch so sehr bemühen einen deutlichen Sinn hinein zu tragen, weil sie ein Aenigma seyn sollen. Unterdessen hielten sie nun ein Mahl die Kirchenväter als Philosophen unter andern für eine deutliche Stelle von der Trinität. Eusebius l. XI praep. Euang. „Die Philosophen, welche den Sinn dieser Worte des Plato zu erklären unternommen haben, beziehen sich auf das erste, zweyte, und dritte Principium, welches sie Weltseele, oder auch den dritten Gott nennen.„ Cyrillus l. III. contra Iul. *) „Plato gibt einen Weltschöpfer

*) Πλατων ἑνα μεν ειναι τον δημιȣργον διωρισατο των ἁπαντων αιτιον, ὁν και προσεχητω κοσμω γενεσθαι Φησιν. προυΦεϛαναι γε μην αυτȣ Θεον ἑτερον, η τοι την ιδεαν τȣ αγαθȣ.

schöpfer an, von dem er auch sagt, daß er der Welt nahe sey, vor ihm sey aber ein anderer Gott gewesen, die Idee des Guten. Auch denkt er noch eine dritte Ursache, an Ordnung und Natur geringer, als die andre, die er auch die Weltseele nennt. Es war nähmlich herrschende Idee der Neuplatoniker den πατηρ, νȣς, und ψυχη als drey Principien in der Gottheit fest zu setzen, wie man beym Plotin Enneas. 5. c. 6. 7. 8 sehen kann. Das höchste Princip, heißt bey ihm νȣς κρειττων, das zweyte νȣς δευτερος vom ersten erzeugt und sein Ebenbild. Das dritte die Seele, die vom zweyten νȣς erzeugt wird, und sein λογος ist. Vergleicht man diese Idee mit den noch deutlichern Ausdrücken des Proclus *), so findet man nicht nur den Keim und Aufschluß über die Meinung des Origenes, daß der heil. Geist ein Geschöpf des λογος sey, im Neuplatonismus, sondern man sieht auch überhaupt die Veranlassung zu mancher sonderbaren Aeußerung der frühern Kirchenväter vom Ver-

 hältniß

αγαϑȣ. προσεπινοει δε και τριτον αιτιον, ταξει δε και Φυσει των πρωτων μειονεκτȣμενον, ὁ δε και ψυχην των οντων ἁπαντων αποκαλει.

*) L. 2. Comment. in Tim. trägt er die Meinung des Pythagoreers Numenius so vor. Nȣμενιος μεν γαρ τρεις ανυμνησας ϑεȣς, πατερα μεν καλει τον πρωτον, ποιητην δε τον δευτερον, ποιημα δε τον τριτον.

hältniß des λογος zum πνευμα; denn wenn gleich Ammonius Saccas für den Stifter des Neuplatonismus angesehen wird, so waren doch die Ideen dazu weit früher im Umlauf — woher sonst die Aehnlichkeit der Philosophie des Philo mit dem Neuplatonismus?

Ich kehre nach dieser Ausschweifung zum ersten sichern Kirchenschriftsteller zurück.

Justin,

zu Sichem in Samaria von griechischen Aeltern geboren, rühmt von sich, daß er alle philosophische Secten durchgegangen, und an der platonischen, die ihm am besten gefiel, hangen geblieben sey. Als Platoniker ging er zum Christenthum über, und von dieser Zeit an c. 140 p. Ch. bis an sein Ende 164 ist er uns merkwürdig. Beym Anfang der Regierung des Antoninus Pius kam er nach Rom, hielt sich daselbst eine Zeitlang auf, und schrieb wahrscheinlich hier die erste Apologie für die Christen, die an den Kaiser, seinen Prinzen, und den römischen Senat gerichtet ist. Von Rom ging er nach Ephesus, wo er das berühmte Gespräch mit dem Juden Tryphon gehalten haben soll. Bey einem zweyten Aufenthalt in Rom schrieb er c. 164 die zweyte Apologie, und starb bald

darauf als Märtyrer *). Er denkt sich unter dem heil. Geist nichts anders, als eine Kraft Gottes, die er mit dem λογος für eins hält. Die deutlichste Stelle, woraus seine Vorstellungsart klar wird, muß voran gehen. Er erklärt sich in der ersten Apologie **) Luc. 1. 35 so, daß unter Geist und Kraft Gottes nichts anders als der λογος zu verstehen sey. An einer andern Stelle im Dialog mit dem Tryphon, wirft ein Eremit die Frage auf: ob die Seele ohne den heil. Geist Gott dereinst schauen werde? Justin ist geneigt dieß zu bejahen. Jener fährt fort ***): ist also die Seele göttlich, unsterblich, und ein Theil jenes seines königlichen Geistes? Werden wir, so wie er Gott sieht, es

*) Ich behalte die kurzen Litterärnotizen von den frühesten Kirchenvätern bey, wenn sie auch unnöthig scheinen sollten. Sie geben einen großen Aufschluß über die Bildung ihrer Vorstellungen im Allgemeinen, also auch bey unserm Dogma, und werden daher wenigstens einer Classe von Lesern, nicht unwillkommen seyn.

**) §. 33. p. 64. το πνευμα ȣν και την δυναμιν την παρα τȣ Θεȣ, ȣδεν αλλο νοησαι θεμις, η τον λογον, ὁς και πρωτοτοκος τω Θεω εςι.

***) p. 105. και ἡ ψυχη θεια και αθανατος εςι και αυτȣ εκεινȣ τȣ βασιλικȣ νȣ μερος; ὡς εκεινος ὁρα τον Θεον, ȣτω και ἡμιν εφικτον τω ἡμετερω νω συλλαβειν το θειον;

es auch erlangen, mit unserm Geist die Gottheit zu fassen? Die Antwort ist Ja. So wie aber Plato im Philebus βασιλικη ψυχη, βασιλικος νους von Jupiters Geist gebraucht, so muß auch hier der Geist Gottes in eben dem Verhältnisse mit Gott stehen nach Justins Idee d. h. keine Person seyn. Nach der ersten Stelle hält er ihn mit dem Logos für ein Subject; daraus folgerte man, also ist er in Eine Classe mit ihm zu setzen, also ist er Person und Gott. Dieß konnte man nur behaupten, wenn man mit Ideen der Symbolik an den Justin ging. In einer Classe sollte er freylich mit ihm stehen, aber deßwegen noch nicht persönliche Gottheit seyn. Was ist der Logos des Justins anders als eine Kraft Gottes, die Gott zur Wirklichkeit rief, also auch fort existiren lassen kann, so lange er will? Dial. c. Try. §. 61. p. 157 *). „Ich will euch Freunde! noch einen andern Beweis aus der Bibel geben, daß Gott vor Schaffung der Geschöpfe eine logische Kraft aus sich zeugte, die auch die Herrlichkeit des Herrn vom heil. Geist genannt wird, bald aber Sohn, bald Weis-

*) Μαρτυριον δε και αλλο ὑμιν, ω Φιλοι, εφην, απο των γραφων δωσω, ὁτι αρχην προ παντων των κτισματων ὁ Θεος γεγεννηκε δυναμιν εξ ἑαυτου λογικην, ἡτις και δοξα κυριου απο του πνευματος του ἁγιου καλειται, ποτε δε ὑιος, ποτε δε σοφια, ποτε δε αγγελος, ποτε δε Θεος, ποτε δε κυριος και λογος.

Weisheit (σοφια) bald Engel und Gott, bald Herr und Logos.„ Und bald darauf p. 158. *) „Dieß soll mir der Logos der Weisheit beweisen, der selbst Gott ist, vom Vater der Welt gezeugt, der so wohl Logos als Weisheit, Kraft und Herrlichkeit des Vaters ist.„

Wenn er gleich den Logos hier Gott nennt, so sieht man doch deutlich, wofür er ihn hält, für eine Kraft und Weisheit Gottes; πνευμα ist also auch nichts mehr, denn es ist bey ihm synonym mit Logos: σοφια und λογος verwechselt er wie πνευμα und λογος (späterhin war σοφια das eigne Prädicat des heiligen Geistes). Augenscheinlich würde man zeigen können, daß er sich unter πνευμα die αρετη Θεȣ des Plato dachte, wenn die Schrift Cohortatio ad Graecos ächt wäre —: daß sie aber ganz im Geist des damahligen Zeitalters geschrieben ist, davon überzeugt mich der innere Gehalt derselben. War es also gleich nicht die Denkungsart des Justins, die darin herrscht, so doch wohl seines Zeitalters. Der Verfasser glaubt Plato müsse auch etwas von dem heil. Geist gewußt haben, der sich auf die Frommen herab lasse. Nur habe er ihn nicht heil. Geist nennen wollen, um nicht

*) Μαρτυρησει δε μοι ὁ λογος της σοφιας, αυτος ων ȣτος ὁ Θεος απο τȣ πατρος των ὁλων γεννηθεις, και λογος και σοφια και δυναμις, και δοξα τȣ γεννησαντος ὑπαρχων, και δια Σαλομωνος φησάντος (Prov. 8. 22.).

nicht in den Verdacht zu kommen, daß er den Propheten folge, sondern er habe dafür αρετη gesagt. So wie aber die heil. Propheten sagten, daß der eine Geist in sieben getheilt werde, so habe Plato am Ende des Menon diese αρετη in vier getheilt *). „Ihr seht also wie er dieß von oben herunter kommende Geschenk, nur αρετη genannt hat, und es noch der Untersuchung würdig hielt, ob es schicklich αρετη oder mit einem andern Nahmen zu benennen sey, weil er sich fürchtete, es gerade heraus heil Geist zu nennen.„ Dessen ungeachtet ist der heil. Geist beym Justin ein Gegenstand der göttl. Verehrung, nur nach einer Ordnung die Subordination anzudeuten scheint. Die heidnischen Philosophen machten den Christen den Vorwurf, sie wären Atheisten, verehrten nicht Götter genug. Justin legt dagegen das Glaubensbekenntniß seines Zeitalters so ab, Apologie I. §. 6. **) „Daher werden

*) §. 32. p. 30. 31. Ὁρατε ὁπως την ανωθεν κατιȣσαν δωρεαν, αρετην μονον ονομαζει, ποτερον ποτε αρετην, ἠ ἑτερον τι αυτο ονομαθαι προσηκει, δεδιως αυτο φανερως ἁγιου ονομαζειν πνευμα κ. τ. λ.

**) ενθενδε και αθεοι κεκλημεθα, και ὁμολογȣμεν των τοιȣτων νομιζομενων θεων αθεοι ειναι, αλλ᾽ ȣχι τȣ αληθεςατȣ, και πατρος δικαιοσυνης και σωφροσυνης, και των αλλων αρετων, ανεπιμικτȣ δε κακιας θεȣ· αλλ᾽ εκεινον τε, και τον παρ᾽ αυτȣ ὑιον ελθοντα και

werden wir auch Atheisten genannt. Freylich gestehen wir, daß wir in Ansehung der so genannten Götter Atheisten sind; aber nicht in Hinsicht des einzig wahren, des Vaters der Güte und Weisheit, und andrer Vollkommenheiten, der ganz frey ist vom Bösen: — — sondern wir verehren und beten an ihn und den Sohn (der von ihm kam, und uns mit dem Heer der andern ihm folgenden und ähnlichen guten Engel dieß kennen lehrte) nebst dem prophetischen Geist mit einer vernünftigen wahren Verehrung etc. Und bald darauf folgt eine entscheidende Stelle Apol. I. §. 13. p. 51. „Wir wollen zeigen *), daß wir Jesum den gekreuzigten, von

και διδαξαντα ἡμας ταυτα **) και τον των αλλων ἑπομενων και εξομοιεμενων αγαθων αγγελων ϛρατον, πνευμα δε το προφητικον σεβομεθα, και προσκυνεμεν λογῳ και αληθειᾳ τιμωντες και παντι βελομενῳ μαθειν, ὡς εδιδαχθημεν, αφθονως παραδιδοντες.

**) ταυτα beziehe ich auf πατερα ειναι δικαιοσυνης, und nehme nach einer sehr natürlichen Interpretation ἡμας και τον als Accusative, die von διδαξαντα abhängen. Der Verfasser der freymüthigen Betr. übers Christ. construirt και τον τ. α. mit σεβομεθα, hat aber ohne Parallelstellen zum Beweis, daß dieß die Vorstellung Justins sey, wenig Recht dazu.

*) Ιησεν Χριϛον τον ϛαυρωθεντα — — υἱον αυτε τε οντως θεε μαθοντες, και εν δευτερᾳ χωρᾳ

von dem wir belehrt sind, daß er der Sohn des wahren Gottes ist, in der zweyten Ordnung, und den prophetischen Geist in der dritten Ordnung mit Verstand verehren.

Das Resultat von allen diesen Aeußerungen läuft nun darauf hinaus. Justin hielt den heil. Geist für eine Kraft Gottes (δυναμις Θεȣ oder πνευμα προφητικον), aber doch für einen Gegenstand der Verehrung; nur für keine Person, noch Gott gleich an Würde, sondern unter Gott in der dritten Ordnung.

Man übersieht also mit einem Blick wie unrichtig die Behauptungen des Verfassers der freymüthigen Betrachtungen über das Christenthum (Berlin 1782) sind, wenn er versichert, Justin habe den heil. Geist überhaupt für keinen Gegenstand göttl. Verehrung gehalten. „Er kennt daher, (sind seine Worte p. 205.) den heil. Geist weder als Gott und Herrn, noch überhaupt als denjenigen, der angebetet werden soll, sondern dieß kommt seiner Vorstellung noch allein dem Vater und Christo zu: denn auch in Anse-

χωρᾳ εχοντες, πνευμα δε προφητικον εν τριτῃ ταξει ὁτι μετα λογȣ τιμωμεν, αποδειξομεν. Es ist ein Wortspiel zwischen λογος Θεȣ und λογος ανθρωπων, der letzte ist ein Analogon von jenem; in der Folge wird diese Vorstellung noch Stoff zu mancherley Behauptung geben.

Ansehung Christi selbst läßt dieser Kirchenvater die Anbetung allein von dem Willen und Befehl Gottes abhangen. Aber Justin konnte seinen Vorstellungen zufolge nicht anders urtheilen; denn nach seinen Begriffen ist der heil. Geist nichts anders als Gnadengeschenk, göttliche Kraft und Wirkung, oder wie es Plato nennt, auf den er sich beruft, αρετη.,, Die Beurtheilung kann dem Leser selbst aus dem Vorhergehenden überlassen werden.

Athenagoras

Schüler des Justin, aber vielleicht ein noch scharfsinnigerer Kopf, war vor seinem Uebergang zur christlichen Religion ein Heide, und wohl mehr mit der Geschichte seiner Zeit als mit der Bibel bekannt. Er lebte erst zu Athen, und ging von dort in die Pflanzschule der Theologen, in die Catechetenschule nach Alexandria, deren Lehrer er ward. Man hat von ihm nur zwey kleine Schriften eine de resurrectione mortuorum, worin er diese Lehre hauptsächlich gegen die heidnischen Philosophen zu retten sucht, und eine Apologie (Bittschrift, πρεσβεια) für die Christen vor dem Jahr 169 geschrieben, die er den Kaisern Marcus Aurelius und Commodus übergab.

Seine Vorstellung vom heil. Geist ist nur ein wenig anders modificirt als die des Justins,

 wie

wie man aus folgender Rede abnehmen kann Leg. pro Christ. §. 10. *): „Ich habe hinreichend gezeigt, daß wir keine Atheisten sind, wenn wir einen Gott glauben, der unerschaffen, ewig, unsichtbar, ohne Leidenschaft, unumfaßlich und unermeßlich ist — bloß mit dem Verstand erkennbar, umgeben mit Licht, Schönheit, Geist und Kraft, die wir nicht zu beschreiben vermögen, von dem das Weltall durch seinen Logos so wohl erschaffen und geordnet ist, als erhalten wird. Denn wir glauben auch noch einen Sohn Gottes. Es mag aber keiner für lächerlich halten, daß Gott einen Sohn habe; denn

*) το μεν ϰν αθεοι μη ειναι, ἱνα τον αγεννητον ϰαι αϊδιον ϰαι αορατον ϰαι απαθη ϰαι αϰαταληπτον ϰαι αχωρητον, τῳ μονῳ ϰαι λογῳ ϰαταλαμβανομενον, φωτι ϰαι ϰαλλει ϰαι πνευματι ϰαι δυναμει ανεϰδιηγητῳ περιεχομενον, ὑφ' ϰ γεγενεται το παν δια τϰ αυτϰ λογϰ, ϰαι διαϰεϰοσμηται ϰαι συγϰρατειται, θεον αγοντες, ἱϰανως μοι δεδειϰται· νοϰμεν γαρ ϰαι ὑιον τϰ θεϰ. Και μη μοι γελοιον τις νομισῃ το ὑιον ειναι τῳ θεῳ· ϰ γαρ ὡς ποιηται μυθοποιϰσι, ϰδεν βελτιϰς των ανθρωπων δειϰνυντες τϰς θεϰς, η περι τϰ θεϰ ϰαι πατρος, η περι τϰ ὑιϰ πεφρονηϰαμεν· αλλ' εςιν ὁ ὑιος τϰ θεϰ, λογος τϰ πατρος εν ιδεᾳ ϰαι ενεργειᾳ, προς αυτον γαρ ϰαι δι' αυτϰ παντα εγενετο, ἑνος οντος τϰ πατρος ϰαι τϰ ὑιϰ. Οντος δε τϰ ὑιϰ εν πατρι ϰαι πατρος εν ὑιῳ, ἑνοτητι ϰαι δυναμει πνευματος, νϰς ϰαι λογος τϰ πατρος ὁ ὑιος τϰ θεϰ.

denn wir denken nicht von Gott dem Vater und dem Sohn wie die Dichter in ihren Mythen, welche die Götter nicht besser als die Menschen vorstellen: sondern es ist der Sohn Gottes, der Logos des Vaters in der Idee und Wirkung, nach dem und durch den die Welt geschaffen ist — und Vater und Sohn sind eins. Da nun der Sohn im Vater ist, und der Vater im Sohn, so ist durch die Vereinigung und Kraft des Geistes, der Nus und Logos des Vaters, der Sohn Gottes.„ So wie er fast mit den Worten Justins angefangen hatte, so folgt auch hier eine wörtliche Nachahmung des Justins aus der ersten Apologie § 6. Er erklärt noch weitläuftiger wie man ύιος Θεου verstehen müsse. Hiebey beruft er sich auf Sprichw. 8, 22. als Worte des heil. Geistes, und fährt so fort *). „Von eben diesem heil. Geist, der in den Propheten wirkte, behaupten wir, daß er nur Ausfluß der Gottheit sey, ausgeflossen und zurück gegangen wie ein Strahl der Sonne. Wer wird also nicht an der Wahrheit des

 Gerüchts,

*) και τοι και αυτο το ἐνεργουν τοις εκφωνουσι προφητικως ἁγιον πνευμα, απορροιαν ειναι φαμεν του θεου, απορρεον και επαναφερομενον, ὡς ακτινα ἡλιου. τις ουν ουκ απορησαι, λεγοντας θεον πατερα και ὑιον θεον και πνευμα ἁγιον, δεικνυντας αυτων και την εν τῃ ἑνωσει δυναμιν, και την εν τῃ ταξει διαιρεσιν, ακουσας αθεους καλουμενους;

Gerüchts, daß wir Atheisten sind, zweifeln, da wir Gott den Vater, Gott den Sohn, und den heil. Geist annehmen, und in ihrer Vereinigung Macht, in der Ordnung aber einen Unterschied behaupten.„

Hiemit nun noch folgende Stelle §. 24. p. 302 verbunden *): „Denn da wir so wohl den Sohn seinen Logos, als den heil. Geist, die durch ihre Kräfte vereiniget sind, Gott Vater, Sohn und Geist nennen, weil der Sohn Denkkraft, Verstand und Weisheit, und der Geist ein Ausfluß wie Licht vom Feuer ist, so haben wir auch von andern Kräften gehört„ u. s. w.: so wird man bald gewahr, daß Athenagoras zwar den heil. Geist Gott nennt, ihn aber für nichts anders als für eine Kraft Gottes hält, die er sogar mit andern Kräften vergleicht, für eine *αποῤῥοια* der Gottheit, wie einen Strahl von der Sonne, der so lange außer Gott existiren kann, als er soll; nach dem Willen Gottes aber seine Existenz verliert, so wie er die Auslassung von ihm hatte. Bey dieser Vorstellungsart konnte die Subordination gar nicht fehlen, und sie wird auch deutlich genug gemacht.

*) ὡς γαρ θεον Φαμεν και ὑιον τον λογον αυτου, και πνευμα ἁγιον, ἑνουμενα μεν κατα δυναμιν, τον πατερα, τον ὑιον, το πνευμα ὁτι νους, λογος, σοφια, ὑιον του πατρος, και αποῤῥοια, ὡς Φως απο πυρος, το πνευμα· ουτως και ἑτερας ειναι δυναμεις κατειλημμεθα.

gemacht. In so fern weicht seine Idee vom Justin ab, daß er den Geist deutlicher vom Logos unterscheidet, und durch seine Vereinigung zum Sohn Gottes werden läßt. Der Nus und Logos heißt aber auch bey ihm noch σοφια. An die Personalität des heiligen Geistes ist gar nicht zu denken.

Tatianus

in Assyrien geboren und erzogen, durch ein eifriges Studium der Griechen gebildet, und hernach bey seinem Uebergang zum Christenthum Justins Schüler, mußte eine Philosophie gewinnen, die halb orientalisch, halb platonisch und halb christlich war. Dieß Gemische erzeugte in dem Kopfe des Assyrers viele erhabene Ideen, ließ ihn aber auch bey der Einfalt des Christenthums wenig Nahrung finden. Sein Geist leitete ihn bald auf einen Gegenstand, der einer feurigen Einbildungskraft wie erwünscht kam: er wollte nähmlich in den Problemen, die er geschrieben haben soll, das ασαφες και κεκρυμμενον των θειων γραφων aufhellen (Euseb. 5. 13.); allein es ist leicht zu vermuthen, daß er es noch mehr verdunkelt haben wird. Wir haben nur noch Ein Stück oratio ad Graecos von ihm, die wahrscheinlich ums Jahr 168—172 geschrieben ist. Sie ist voll mystischen Sinns, voll gnostischer Philosophie, die allenthalben Dämonen wittert. Der Mensch besteht aus drey Naturen, aus der

Materie (ὕλη), der Seele (ψυχη) die von der Materie ihr Seyn hat, und dem Geist Gottes, der vom Himmel kommt; daher trennt er zwey Geister in dem Menschen, 1) die Seele, 2) den Geist, welcher besser als die Seele und das Bild Gottes ist. Die Quelle dieser dunkeln Philosophie, war eine falsche Vorstellung von der Schöpfung. Daher die Aeonen, der Demiurg, der kein Licht geben kann, sich aber darnach sehnt.

Dieß voraus geschickt wird den Aufschluß geben, warum man bald nachher seine Lehre für nicht orthodox halten mußte. §. 12. S. 253. „Zwey *) verschiedene Geister kennen wir, wo„von der eine ψυχη genannt wird, der andere „aber, größer als die Seele, ist Gottes Bild und „Aehnlichkeit; beide waren bey den ersten Men„schen, damit sie theils materiell wären, theils „über die Materie erhaben.„ §. 13. S. 254. 55. „Die **) Seele ist an und für sich nicht unsterb„lich,

*) Δυο πνευματα διαφορας ἡμεις ισμεν, ὧν το μεν καλειται ψυχη· το δε μειζον μεν της ψυχης, θεȣ δε εικων καὶ ὁμοιωσις. ἑκατερα δε παρα τοις ανθρωποις τοις πρωτοις ὑπηρχεν, ἱνα το μεν τι ωσιν ὑλικοι, το δε ανωτεροι της ὑλης.

**) Παλιν δε ȣ θνησκει, κἀν προς καιρον λυθῃ, την επιγνωσιν τȣ θεȣ πεποιημενη. καθ' ἑαυτην γαρ σκοτος εϛιν, και ȣδεν εν αυτη φωτεινον, και τȣτο εϛι αρα το ειρημενον *) ἡ σκοτια κ. τ. λ. ψυχη γαρ ȣκ αυτη το

*) Ioan. 1, 3.

„lich, sondern der Tod ist ihre Strafe in der „Ewigkeit. Im Gegentheil stirbt sie nicht, wenn sie „auch eine Zeitlang aufgelöset wird, nur muß „sie Kenntniß von Gott haben. Für sich ist sie „Finsterniß, und es ist kein Licht in ihr; dieß

το πνευμα εσωσεν, εσωθη δε ὑπ' αυτου, και το Φως την σκοτιαν κατελαβεν. ὁ λογος μεν εςι το του θεου Φως, σκοτος δε ἡ ανεπιςημων ψυχη· δια τουτο μονη μεν διαιτωμενη, προς την ὑλην νευει κατω συναποθνησκουσα τῃ σαρκι. συζυγιαν δε κεκτημενη, την του θεου πνευματος, ουκ εςιν αβοηθητος· ανερχεται δε προς ἁπερ αυτην ὁδηγει χωρια το πνευμα. του μεν γαρ ανω εςι το οικητηριον, της δε κατοθεν εςιν ἡ γενεσις. γεγονε μεν ουν συνδιαιτον αρχηθεν το πνευμα τῃ ψυχῃ· το δε πνευμα ταυτην ἑπεσθαι μη βουλομενην αυτῳ καταλελοιπεν. ἡ δε ὡσπερ ενανσμα της δυναμεως αυτου κεκτημενη, και δια τον χωρισμον τα τελεια καθοραν μη δυναμενη, ζητουσα τον θεον κατα πλανην πολλους θεους ανετυπωσε, τοις αντισοφιςευουσι δαιμοσι κατακολουθησασα. πνευμα δε του θεου παρα πασιν μεν ουκ εςιν. παρα δε τισι τοις δικαιως πολιτευομενοις καταγομενον και συμπλεκομενον τῃ ψυχῃ, δια προαΦορευσεων ταις λοιπαις ψυχαις το κεκρυμμενον ανηγγειλε· και αἱ μεν πειθομεναι σοΦιᾳ, σΦισιν αυταις εΦειλκοντο πνευμα συγγενες· αἱ δε μη πειθομεναι, και τον διακονον του πεπονθοτος θεου παραιτουμενοι, θεομαχοι μαλλον ηπερ θεοσεβεις ανεΦαινοντο.

„wird ausdrücklich behauptet Joh. 1, 3. Die „Finsterniß nimmt das Licht nicht an; denn die „Seele hat nicht den Geist gerettet, sondern ist „von ihm gerettet worden, und das Licht hat die „Finsterniß ergriffen. Der Logos ist das Licht „Gottes, Finsterniß aber die unwissende Seele. „Wenn sie allein bleibt, geht sie herab zur Ma„terie, und stirbt mit dem Körper; vereinigt sie „sich aber mit dem Geist Gottes, so bleibt sie „nicht hülflos, steigt aufwärts in die Regionen, „wohin sie der Geist führt. Seine Wohnung „ist oben, unten aber die Zeugung der Seele. „Ursprünglich (vor dem Fall) war der Geist ein „Gesellschafter der Seele; da sie ihm aber nicht „folgen wollte, verließ er sie. Sie behielt noch „einen Funken Kraft von ihm, allein erhabenere „Dinge zu durchschauen vermochte sie nicht mehr „nach der Trennung; suchte irrend Gott, und „bildete sich viele Götter, weil sie den trügeri„schen Dämonen folgte. Der Geist Gottes „ist nicht in allen, sondern läßt sich nur auf die „recht lebenden herab, vereinigt sich mit ihrer „Seele, und verkündigt weissagend den übrigen „Seelen dieß Verborgene. Die der Weisheit „(σοφια) folgen, ziehen den ihnen verwandten „Geist an sich; die aber nicht folgen, und den „Diener des Gottes, der duldete, ver„werfen, sind eher Rebellen gegen Gott, als „seine Verehrer.„ Dieß zur Einleitung; und nun folgende evidentere Stelle §. 7. S. 249.

„Der

„Der *) himmlische Logos, der Geist vom Vater „geschaffen, und der Logos aus der logischen „Macht, hat nach der Aehnlichkeit des ihn zeu„genden Vaters, den Menschen zum Bild der „Unsterblichkeit gemacht, damit, so wie Unsterb„lichkeit bey Gott ist, auch der Mensch einen „Theil Gottes empfange, und dadurch unsterb„lich würde.

So ist also nach der Idee des Tatians der Geist Gottes zwar immateriell, aber nur ein Theil von Gott, fließt mit dem Logos zusammen, ist die σοφια Gottes, und doch der Diener des Sohnes Gottes, das Bild der Unsterblichkeit, aber vom Vater erschaffen; also gewiß nicht höchster Gott, und (sollte man schließen) vielleicht nicht ein Mahl Gegenstand göttlicher Verehrung: allein eine Stelle finde ich, die das Gegentheil zu behaupten scheint. §. 247. „Der Geist **) „der die Materie durchströmt (die Weltseele der „Stoiker) ist geringer als der göttliche Geist, „und

*) Λογος γαρ ὁ επȣρανιος, πνευμα γεγονος απο τȣ πατρος, και λογος εκ της λογικης δυναμεως, κατα την τȣ γεννησαντος αυτον πατρος μιμησιν, εικονα της αθανασιας τον ανθρωπον εποιησεν· ἱνα ὡσπερ ἡ αφθαρσια παρα τῳ θεῳ, τον αυτον τροπον θεȣ μοιραν ανθρωπος μεταλαβων, εχῃ και το αθανατον.

**) Πνευμα γαρ το δια της ὑλης διηκον, ελαττον ὑπαρχει, τȣ θειοτερȣ πνευματος.

„und wenn er gleich der Seele ähnlich gemacht „ist, muß er doch nicht wie ein vollkommener „Gott verehrt werden. Aber auch dem unnenn„baren Gott brauchen wir keine Geschenke zu „bringen, denn der, welcher nichts bedarf, muß „nicht von uns angesehen werden, als wenn er „etwas bedürfte.„ Soll nun nicht die Weltseele als Gott verehrt werden, so darf man schließen, daß er die Verehrung des göttlichen Geistes als ausgemacht annahm. Freylich hängt diese Behauptung oder das Gegentheil davon an dem Faden Einer Partikel.

Irenäus

aus Klein-Asien gebürtig, Schüler Polycarps, 167 Bischof zu Lion, 202 Märtyrer bey der Verfolgung unter Severus, schrieb ungefähr acht Jahre nach Erlangung seiner Bischofswürde fünf Bücher aduersus haereses Gnosticorum griechisch, (wovon wir noch zum Theil eine barbarisch-lateinische Uebersetzung haben), und gewann dadurch ein noch weit größeres Ansehen, als man schon

τος. *) ὁπερ δε ψυχη παρωμοιωμενον, ου τιμητεον επ' ισης τω τελειω θεω. αλλ' ουδε τον ανωνομαστον θεον δωροδοκητεον, ὁ γαρ παντων ανενδεης, ου διαβλητεος ὑφ' ἡμων ὡς ενδεης.

*) Die Partikel δε scheint zu erfordern, daß man ὁπερ auf πνευμα της ὑλης, und nicht auf πνευμα θειοτερον bezieht.

schon vorher von einem Schüler Polycarps erwarten kann. Freylich hatte er mehr Eifer als Verstand, mehr guten Willen als Gelehrsamkeit; aber sein allgemein respectirter Nahme, macht seine Denkart für die Dogmen äußerst wichtig. Es ist uns aus jenen Büchern noch gerade so viel erhalten, daß wir seine Vorstellung vom heil. Geist deutlich genug entwickeln können. Die Hauptstelle bleibt immer die L. IV. 17. p. 304. Grabe. *Ministrat* enim ei ad omnia sua progonies et *figuratio* sua i. e. Filius et *Spiritus Sanctus*, Verbum et *Sapientia*, quibus seruiunt et subiecti sunt omnes Angeli *). Nach Irenäus Vorstellung waren also nur der Logos und sein Bild Gehülfen bey der Schöpfung, und dem Vater so untergeordnet, als die Engel dem Sohn und Geist. Daher kann er sie auch Hände Gottes nennen IV. praef. p. 275. homo per *manus* dei plasmatus est, i. e. per Filium et Spiritum. Deßwegen mußte er sich auch den Geist vor Schöpfung der Welt bey Gott denken. p. 331. quoniam autem et *Sapientia*, quae est *Spiritus*, erat apud Deum ante omnem constitutionem, per Salomonem ait Prouerb. 3. 19. Deus *Sapien-*

*) Griechisch hat er es wohl so ausgedrückt. διακονει γαρ αυτω προς παντα γεννησις και σχηματισμος αυτου· τουτ᾽ εστιν ὁ υἱος και το πνευμα το ἁγιον, λογος και σοφια, οἱς δε διακονουσι ὑποτεταγμενοι παντες οἱ αγγελοι.

Sapientia creavit coelum. Verbindet man damit die Aeußerung 3, 40. p. 267. Verbo suo confirmans et sapientia compingens omnia, hic est qui est *solus* vere Deus: so ist wohl so viel ausgemacht, daß er nach der Idee seines Zeitalters den heil. Geist für eine Kraft oder Figuration hielt, oder nur für Wahrheit (3, 40. p. 266. Spiritus autem *veritas*), und ihn, wie Tatian, σοφια nannte.

War dieß die Denkungsart des Irenäus, Schüler Polycarps, der Johannes als seinen Lehrer verehrte, so wird man vielleicht geneigt seyn, von ihm auch höher hinauf zu schließen; allein dieser Schluß ist sehr unsicher. Nur so viel bleibt ausgemacht, daß man in der zweyten Generation von Johannes die symbolische Vorstellung vom heil. Geist nicht hatte. Ganz überflüssig ist aber die Frage: ob Irenäus Vorstellung auch die seines Zeitalters war? Alle übrigen Väter dieser Periode hingen ihr an.

Theophilus,

höchst wahrscheinlich ein Jude von Geburt, und ehemahliger Sadducäer, ward 169 Bischof zu Antiochien, und schrieb kurz vor seinem Ende drey Bücher an seinen Freund Autolycus heidnischer Religion, um ihm einen richtigeren Begriff von der christlichen Religion zu geben. Es ist aber sehr zu zweifeln, ob er selbst einen richtigen Begriff

Begriff davon hatte, und ob nicht seinem Freund die höchst sinnliche Erklärung von Hervorbringung des Logos anekeln mußte; wenigstens sind seine Gedanken sehr graß (dieß erkläre ich mir aus dem Judaismus); seine Logik und Exegese sehr dürftig, und mit einem Worte; der Werth seiner Schrift weit unter denen des Justin und Athenagoras. Im zweyten Buch §. 10. beweiset er, daß die Welt durch den Logos erschaffen sey, mit einer Art, die für uns zu derb und sinnlich ist. „Da nun Gott *) seinen Logos in seinen „Eingeweiden hatte, so zeugte er ihn mit seiner „Weisheit, und spie ihn vor Schöpfung der „Welt von sich. Diesen Logos gebrauchte er als „Diener bey seiner Schöpfung, und durch ihn „schuf er die Welt. Er heißt αρχη, weil er die „Herr-

*) Εχων ȣν ὁ Θεος τον ἑαυτȣ λογον ενδιαθετον εν τοις ιδιοις σπλαγχνοις, εγεννησεν αυτον, μετα της ἑαυτȣ σοφιας εξερευξαμενος προ των ὁλων. τȣτον τον λογον εσχεν ὑπȣργον των ὑπ᾽ αυτȣ γεγεννημενων, και δι᾽ αυτȣ τα παντα πεποιηκεν. ȣ̔τος λεγεται αρχη, ὁτι αρχει και κυριευει παντων των δι᾽ αυτȣ δεδημιȣργημενων. ȣ̔τος ȣν ων πνευμα Θεȣ και αρχη και σοφια, και δυναμις ὑψιςȣ κατηρχετο εις τȣς προφητας, και δι᾽ αυτον ελαλει τα περι της ποιησεως τȣ κοσμȣ και των λοιπων ἁπαντων. ȣ γαρ ησαν οἱ προφηται ὁτι ὁ κοσμος εγενετο· αλλα ἡ σοφια ἡ εν αυτῳ ȣσα ἡ τȣ Θεȣ, και ὁ λογος ὁ ἁγιος αυτȣ, ὁ και συμπαρων αυτῳ.

„Herrschaft hat über alles, was durch ihn als „Demiurg hervor gegangen ist. Er ist der Geist „Gottes, die αρχη, Weisheit, und Kraft des „Höchsten, der sich auf die Propheten herab ließ, „und durch sie von der Schöpfung der Welt, und „allem andern redete. Denn die Propheten wa„ren noch nicht, da die Welt geschaffen wurde, „sondern die Weisheit, die in ihm war; die „Weisheit Gottes und sein heil. Logos, der „immer bey ihm war.„

Die Begriffe sind hier äußerst schwankend; der Logos erhielt erst seine eigene Subsistenz durch die σοφια Gottes (den heil. Geist); hernach ist er der Logos selbst, aber doch nur Kraft des Höchsten, darauf wird er wieder vom Logos getrennt, und heißt Weisheit. Beide, Logos und σοφια, dachte sich Theophilus ursprünglich als Kräfte oder Eigenschaften Gottes, und die σοφια oder den heil. Geist als das Vehiculum, wodurch der Logos seine Persönlichkeit erhielt; dann aber flossen beide so zusammen, daß man den Logos Geist Gottes, Weisheit und Kraft des Höchsten nennen kann.

Fast dieselbe Idee hatte schon Athenagoras, der den heil. Geist auch als das Band vorstellte, wodurch der Logos zur Existenz kam. Alsdann verweben die Väter aber die Begriffe von Logos und σοφια oder πνευμα so, daß es vergebliche Mühe ist, die Kette ihrer Gedanken knüpfen zu wollen.

Folgende

Folgende Gleichnisse des Theophilus setzen es außer Zweifel, daß dem heil. Geist nur eine sehr beschränkte Eigenschaft in Gott ist, die er ganz in seiner Gewalt hat.

„So *) wie ein Granatapfel eine Schale hat, „die ihn umgibt, inwendig aber viele Zellen und „Fächer, die durch Häute getrennt werden, viele „Kerne, die in ihm verborgen liegen; so wird die „ganze Natur von dem Geist Gottes umfaßt, „und dieser alles umfassende Geist wird mit der „Natur von der Hand Gottes umschlungen. „So wie nun aber der im Granatapfel liegende „Kern von dem was außer der Schale ist, „nichts sehen kann, so kann auch der Mensch, „der mit der ganzen Natur von der Hand Gottes „umschlossen wird, Gott nicht sehen.„ Ein Gleichniß vom Endlichen aufs Unendliche bleibt immer höchst unvollkommen, aber dieß ist vor allen

*) Ὃν τροπον γαρ ῥοα εχȣσα Φλοιον τον περιεχοντα αυτην, ενδον εχει μονας και θηκας πολλας διαχωριζομενας δια ὑμενων, και πολλȣς κοκκȣς εχει τȣς εν αυτῃ κατοικȣντας· ȣ̔τως ἡ πασα κτισις περιεχεται ὑπο πνευματος θεȣ, και το πνευμα το περιεχον συν τῃ κτισει περιεχεται ὑπο χειρος θεȣ, ὥσπερ ȣν ὁ κοκκος της ῥοας ενδον κατοικων ȣ δυνατει ὁραν τα εξω τȣ λεπȣς, αυτος ων ενδον· ȣ̔τως ȣδε ανθρωπος εμπεριεχομενος μετα πασης της κτισεως ὑπο χειρος θεȣ, ȣ δυναται θεωρειν τον θεον.

allen andern sehr unschicklich und ungeheuer. Hält Theophilus wohl gar den Geist Gottes für die Weltseele? Und was dachte er sich, da er ihn von der Hand Gottes umfaßt werden ließ?

Nicht so orientalisch klingt das andere: „Denn „so wie die Sonne *) immer voll bleibt, und „niemahls verkleinert wird, so bleibt auch Gott „immer vollkommen, voll von aller Macht, Er„kenntniß, Weisheit (σοφιας), Unsterblichkeit „und allem Guten.„ Hier ist der Geist eben so wohl ein Attribut von Gott als Unsterblichkeit.

Gleich hierauf folgt eine Stelle, woraus man schließen könnte, daß Theophilus drey Subjecte in der Trinität angenommen, mithin die Persönlichkeit des heil. Geistes behauptet hätte. „So „sind auch die drey Tage **), die der Schöpfung „der beiden großen Lichter vorher gingen, Typen „der Trinität Gottes, seines Logos, und seiner „Weisheit.„ Hier sind drey Tage mit θεος, λογος und σοφια verglichen; man schließt daher nicht unbillig, er hielt also diese drey für drey verschie-

*) Και καθαπερ ὁ ἡλιος πληρης παντοτε διαμενει μη ελασσων γινομενος. ὅτω παντοτε θεος τελειος διαμενει, πληρης ων πασης δυναμεως και συνεσεως, και σοφιας και αθανασιας και παντων των αγαθων.

**) ὡσαυτως και αἱ τρεις ἡμεραι (προ) των φωσηρων γεγονυιαι, τυποι εισι της τριαδος, τȣ θεȣ, και τȣ λογȣ αυτȣ και της σοφιας αυτȣ.

verschiedene Substanzen, und zwar in Einem, nähmlich in der Trinität. Allein den Gelehrten ist nicht unbekannt, was diese Stelle für Widerspruch gefunden hat. Nach Tillemont ist sie die erste, wo der Ausdruck τϱιας vorkommt, denn wenn man gleich die Benennung schon in Justins expositio fidei findet, so ist doch die Schrift ausgemacht unecht. Suicer T. I. p. 1288. Whiston in the Account of the primitive faith Part. IV. p. 389. bemerkt, daß eben dieß Wort schon in den επιτομαις der orientalischen Lehre des Theodots post Opp. Clementis Al. p. 573 und hernach im Theophilus vorkomme. Jene habe ich nicht finden können, und wage es auch nicht über die Echtheit oder Unechtheit der ganzen Schrift ein Urtheil zu fällen; wenn man unterdessen unsre Stelle im Zusammenhange lieset, muß man sehr geneigt werden, sie für ein Einschiebsel zu halten; denn 1) sie passet gar nicht zu dem vorigen; die ganze Periode handelt von dem vierten Tage der Schöpfung, und nun wird auf ein Mahl von drey andern geredet. 2) πϱο ist ein willkührlicher Zusatz, und ohne diesen kommt kein erträglicher Sinn heraus. 3) Die Persönlichkeit des heil. Geistes streitet ganz wider die sonstige Vorstellungsart des Verfassers an vielen andern Stellen. Diese steht also mit ihm im Widerspruch.

Der Verfasser der freymüthigen Betrachtungen über das Christ. S. 206. nimmt sie als echt an, vielleicht weil er sie nicht im Zusammenhange

 las,

las, muß aber auch den Widerspruch eingestehen. Wie konnte Theophilus nur eine Persönlichkeit ahnden, da er πνευμα ausdrücklich Hauch Gottes (αναπνοη) übersetzt, daher ihn auch für nichts anders hält. L. I. §. 3. p. 339. Er will beweisen, daß alle Prädicate und Ausdrücke von Gott sein Wesen nicht erschöpfen, sondern nur einzelne Eigenschaften kenntlich machen. „Wenn ich ihn „Licht nenne *), so nenne ich sein Geschöpf; wenn „ich ihn Logos nenne, so nenne ich seine Herr„schaft; wenn ich ihn νȣς nenne, so nenne ich „seinen Verstand; wenn ich ihn Geist nenne, so „nenne ich seinen Hauch; wenn ich ihn Weisheit „nenne, so nenne ich seinen Erzeugten.„

Clemens

am Ende des zweyten Jahrhunderts Presbyter der Kirche und Vorsteher der Catechetenschule zu Alexandrien, der gelehrteste Kirchenvater nach Eusebius und Hieronymus Meinung, hatte wohl keine andere Vorstellung vom heil. Geist als die wir vorher entwickelt haben, so viel man aus einer Stelle schließen darf, die sich im Pädagogus findet.

*) Ει γαρ Φως αὐτοὺ ειπω, ποιημα αυτȣ λεγω. ει λογον ειπω, αρχην αυτȣ λεγω. νȣν εαν ειπω Φρονησιν αυτȣ λεγω. πνευμα εαν ειπω, αναπνοην αυτȣ λεγω. σοφιαν εαν ειπω, γεννημα αυτȣ λεγω.

findet. „Ein guter Pädagog *) ist die σοφια, „der Logos des Vaters, der den Menschen gemacht „hat, und für alle Menschen sorgt, seinen Leib „und Seele heilet, der für die Menschheit hinlängliche Arzt, der Retter.„ So wie er nun die Identität des Logos mit dem Vater anerkennt, und ihn ursprünglich für eine Kraft in Gott hält, so kann seine Idee vom heil. Geist auch keine andere gewesen seyn.

Tertullian

192 Presbyter zu Karthago, bleibt immer ein sehr wichtiger Schriftsteller für die Dogmengeschichte, weil man nur von ihm erfahren kann, ob die Vorstellungen des Zeitalters auch zum westlichen Africa durchgedrungen waren, und wie sie sich dort modificirten? Denkt man sich die erhitzte Phantasie eines Africaners, und darneben eine ausgebildete Sprache, so wird man schon a priori von ihm eine gröbere Darstellungsart als von einem griechischen Platoniker erwarten müssen; und so verhält es sich dann auch in der That. Eine Menge dunkler Gefühle fließen bey ihm zusammen, und die Sprache kämpft sie auszudrücken.

*) L. 1. p. 81. Ed. Sylburg. ὁ δε αγαθος παιδαγωγος ἡ σοφια, ὁ λογος του πατρος ὁ δημιουργησας τον ανθρωπον, ὁλου κηδεται του πλασματος, και σωμα και ψυχη ακειται αυτου, ὁ πανακης της ανθρωποτητος ιατρος, ὁ σωτηρ.

Seine Worte haben nie Kraft genug, denn er will sie von sich stoßen, und erliegt unter grassen Bildern; und der Leser versteht sie nicht; ja er selbst würde ihnen keine lichtvolle Gestalt geben können, wenn er sie analysiren sollte. Wenn man hiernächst die Catastrophe wohl unterscheidet, die seine Denkungsart nach dem Uebergang zum Montanismus litt; so scheint er im Apologeticus, den er gewiß vor dem Uebergang zum Montanismus schrieb, von dem heil. Geist wie sein ganzes Zeitalter gedacht zu haben. (Apolog. p. 21. Rigalt.) Et nos etiam *Sermoni* atque rationi itemque virtuti, per quae omnia molitum Deum ediximus, propriam substantiam *Spiritum* inscribimus, cui et sermo insit praenuntianti, et ratio adsit disponenti, et virtus praesit perficienti. Hunc ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum, et idcirco filium Dei et deum dictum ex vnitate substantiae, nam et Deus *Spiritus*, et cum radius ex sole porrigitur, *portio* ex summa, sed sol erit in radio, quia solis est radius, nec separatur substantia, sed extenditur. Ita de *Spiritu Spiritus*, et de Deo Deus, vt lumen de lumine accensum, manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatum mutueris; ita et quod de Deo profectum est, Deus est, et Dei filius et *vnus ambo*; ita et de *Spiritu Spiritus*, et de Deo Deus, modulo alterum, non numero, gradu non statu fecit,

et

et a matrice non recessit sed excessit. Iste igitur Dei *radius*, vt retro semper praedicabatur, *delapsus in virginem quandam*, et in vtero eius caro figuratus, nascitur homo Deo mistus caro *Spiritu* instructa nutritur, adolescit, affatur, docet, operatur et Christus est.

Wir lassen uns hier nicht weitläuftig auf seine Erklärung von der Zeugung des Logos per προβολην ein, sondern bemerken nur, daß er den Geist für das Vehiculum hält, der dem Logos zu seiner Existenz hilft, nach der er Sohn Gottes heißt. Der Geist selbst ist eine Portion oder Strahl von Gott, der sich auf Maria herabläßt, und weil dieser Strahl Gottes in Christo ist, so heißt er Gott. Weiter bestimmte er nichts vom heil. Geist; nachher wurde er aber durch die erträumte Idee des Montanus, daß er den Anhauch des Paraclets habe, ausgelassener, und sagte von sich als einem Erleuchteten (Aduers. Praxeam c. 13.): nos maxime Paracleti non hominum discipuli *duos* quidem definimus Patrem et Filium, et IAM TRES cum Spiritu Sancto secundum rationem oeconomiae (sc. vnius substantiae in tribus cohaerentibus c. 12.) quae facit numerum. Nun kam er auch auf die Idee von Person, und wandte sie auf das Ritual der Taufe an, (c. 26.) Nouissime mandauit Dominus, vt tingerent in Patrem, Filium, et Spiritum Stum, non in vnum; nam

nec semel, sed ter ad singula nomina in *personas* singulas tingimur. Dessen ungeachtet wollte er durch die Aeußerung (adv. Prax. c. 31.) Vater, Sohn, und Geist sind ein Gott, nicht behaupten, drey Personen sind Eine Hypostase oder Substanz, oder Sohn und heil. Geist sind selbst höchster Gott, was er im 2. Cap. schlechterdings geleugnet hatte; sondern nur, sie sind drey Species, da er sich den Sohn und heil. Geist als Stücke (portiones c. 26.) der Substanz des Vaters dachte: und deßwegen sind sie von einer gemeinschaftlichen Substanz und Einer Macht, in so fern die Monarchie und göttliche Macht mit ihrem Wesen vorzüglich dem Vater (3. Cap.) gehört, von dem sie an den Sohn mitgetheilt wird. Daß er ferner die göttlichen Hypostasen nicht gleich an Macht und Herrschaft glaubte, ist daraus deutlich, weil er auch die Seelen der Menschen mit Gott consubstantiel hielt, von denen er behauptet, daß sie aus der göttlichen Substanz beseelt (C. 5.) sind.

Im 6. und 7. Cap. heißt nach seiner Meinung verbum auch σοφια in der Bibel, und ist von Gott erschaffen (Sprüchw. 8.) um die Schöpfung vollenden zu helfen. Logos als σοφια existirte vor der Schöpfung der Welt, ordnete alles, und Sermo brachte es hervor u. s. w. Hier ist also wieder nach der alten Idee Logos und σοφια Eins.

Dieß ist also ungefähr die Gestalt der Speculation über den heil. Geist im zweyten Jahr-

hundert.

hundert. Volksglaube (πιςις) ist dieß alles nicht geworden, sondern nur Gegenstand der gelehrten Untersuchungen (γνωσις) geblieben, wobey das Volk ganz ruhig seyn konnte, und auch wahrhaftig zu bleiben wünschen mußte; denn wie hätte es Nahrung an den verwirrten Subtilitäten finden können? Noch immer gehörten die Untersuchungen über die Trinität nicht zur positiven Kirchenform, die man aufdrang; sondern man beobachtete eine lobenswürdige Toleranz, wenn einer nur gestand, er habe die πιςις nicht verletzt, oder nicht verletzen wollen, so war man beruhigt.

Sie dauerte aber nur so lange, als man keine andere Meinungen entgegen setzte. Widerspruch ist den Gelehrten von je her unerträglich gewesen, und so bald dieser sich zeigte, fing man an, alles aufzubieten, was die Ketzerjagd in Bewegung setzen konnte. Es mußte nun auch das Volk mit in das Interesse der Orthodoxie gezogen werden, Theil an dem Streit nehmen, der von nun an als gefährlich fürs Christenthum vorgestellt wurde. Das arme Volk war wie ein Rohr von der wandelbaren Luft der Orthodoxie hin und her getrieben, leicht zu biegen, und noch leichter zu überreden, je weniger es den Gegenstand der Streitigkeiten fassen konnte *).

*) Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est. Tertul. adv. Prax. c. 3.

Noch ehe das zweyte Jahrhundert ganz zu Ende ging, fing der Widerspruch an, der nicht sowohl unser Dogma, als vielmehr den Logos betraf. Ueberhaupt ist bis hieher der heil. Geist für sich kein eigentlicher Gegenstand der Speculation gewesen, sondern nur in Verbindung mit dem Logos, um den sich der Untersuchungspunct drehete, gelegentlich vorgekommen. Man wollte Einheit in der Gottheit behaupten, und einige sahen doch eine Zweyheit durch die Verbindung Gottes mit dem Logos: dieß mußte Widerspruch erregen. Theodot und Artemon waren die ersten welche Einwürfe machten; beide sollen in der Hauptsache einerley Meinung gewesen seyn, und ihre Einwürfe die Gottheit Christi betroffen haben. Wenn sie also nicht wider den heil. Geist stritten, so dient es bloß zur Anzeige, daß die Persönlichkeit des heil. Geistes keine Idee für dieses Zeitalter war. Theodot kam immer wieder auf seinen alten Hauptbeweis zurück, von dem er ausgegangen war. Wenn nur Ein Gott ist, so muß Christus Mensch seyn, denn (darf man hinzu setzen) vom heil. Geist ist es ausgemacht, daß er nur eine Kraft Gottes ist.

Auch des Praxeas Absicht war gut: er sann auf eine Erklärung, wodurch er den Sohn Gottes als einen Gegenstand göttlicher Verehrung darstellen, und doch den Vorwurf vermeiden wollte, daß die Christen zwey Götter hätten. Adv. Prax. 27.

27. c. aeque in vna persona vtrumque distinguunt, patrem et filium dicentes filium carnem esse, i. e. hominem, i. e. Iesum: patrem autem *Spiritum*, i. e. Deum i. e. Christum. Er wollte eigentlich behaupten, die Gottheit sey im Sohn selbst; und nur Tertullians blind zufahrender Eifer konnte die verhaßte Insinuation gebrauchen, er behaupte, der Vater habe gelitten; und mit vielen harten Ausdrücken schreyen, er verscheuche den Paraclet (Paracletum fugauit adv. Prax. c. 1.) Sollte ihm nicht sein Gewissen gesagt haben, daß seine eigene Meinung ehemahls nicht viel anders gewesen; und sollte die kalte Ueberlegung ihn nicht tolerant gemacht haben? Et nos quidem *postea* agnitio Paracleti atque defensio disiunxit a Psychicis. (l. c.) Secteneifer brachte mich dazu.

Während daß Praxeas aus Asien nach Rom ging *) und seine Meinung verbreitete; trug Noet in Smyrna (c. a. 202) fast dieselbe Meinung vor **). Er behauptete, Vater, Sohn und h. Geist sey ein Subject (μονοτυπως) das im Fleisch gelitten habe und geboren sey. Es widerlegte ihn zwar

 sofort

*) Tertull. adv. Prax. 1. c. Nam iste primus ex Asia hoc genus perversitatis intulit Romae.

**) Epiphan. adv. Haeres. L. II. T. 1. p. 481. Petav. cf. Theodoret. T. IV. p. 227. Paris. 1542.

sofort der Bischof Hippolytus, aber er bekam dessen ungeachtet eine Menge Anhänger, weil er nicht von der regula fidei abzuweichen schien, und Jesus der Sohn Gottes blieb, wahrer Gott, der wahrer Mensch geworden war. Deßwegen berief sich auch Noet kühn darauf, als ihn die Presbyter vorforderten, und aus der Gemeinde werfen wollten, daß er Christum verehre und nicht von der Lehre abweiche: τι ϐν κακον ποιω δοξαζων τον Χριϛον; Hippolyt. c. 1.

Noch immer konnte man vor den Streitigkeiten und Distinctionen über den Logos nicht zur eigentlichen Speculation über den heiligen Geist kommen. Es mußte ein Philosoph seyn, der etwas mehr als im Vorbeygehen über ihn sagen wollte; es mußte Bedürfniß der Zeit werden, eben so genau und fein die Bestimmungen vom heil. Geist anzugeben, als man sie vom Logos angegeben hatte, und noch immer feiner anzugeben fortfuhr. Praxeas und Noet hatten einige Ideen in Umlauf gebracht, die dem Untersuchungsgeist einen Stoß geben konnten, um das, was die Platoniker gelegentlich vom heil. Geist gesagt hatten, aus einander zu setzen, oder zu verändern.

Origenes

war der erste, der sich im eigentlichen Sinn damit beschäftigte, den heil. Geist gegen die Mitte

des

des dritten Jahrhunderts in den Gesichtskreis der Untersuchung zu ziehen. Ein Mann, der allgemein für den gelehrtesten Kirchenvater anerkannt wird, dessen Einfluß eben so außerordentlich groß war, als seine Gelehrsamkeit viel umfassend, muß für die Dogmengeschichte äußerst wichtig werden. Er war Platoniker wie sein Lehrer Clemens (doch mehr Syncretist), und lebte von 185—254; erreichte also ein hohes Alter, worin es nicht fehlen konnte, daß er bey seiner Polygraphie, lebhaften Phantasie, und täglich zunehmenden Gelehrsamkeit, oft seine Meinung ändern mußte. Dieß hat er auch gethan; und weil er in einem fort schrieb, so fanden sich Widersprüche in seinen Schriften, die er wohl merkte, aber doch nicht änderte. Nur seine Freunde (oder Feinde) Rufin und Hieronymus nahmen sich die Freyheit, die wir ihnen wenig verdanken, die Widersprüche aufzuheben, und das Original zu verändern. Jener gerade in dem Buche περι αρχων, das für die Dogmengeschichte am wichtigsten ist, und welches wir zum Unglück nur in der castrirten Uebersetzung Rufins haben. Mir ist deßhalb die Auctorität des Origenes aus dem Buch de principiis so gut wie gar keine, und ich werde Verzeihung finden, wenn ich (freylich etwas abschweifend) die Gründe gleich hinzusetze; denn es finden sich noch immer Gelehrte, die das Licht, welches Huet angezündet hat, nicht sehen wollen.

Rufinus

Rufinus versichert in der Vorrede zu der Uebersetzung περι αρχων, daß er dem Hieronymus folge, der auch die Stellen des Origenes verbessert habe, wo er Abweichungen von dem Glauben fand *).

Er

*) Hunc ergo etiam nos, licet non eloquentiae viribus, *disciplinae* tamen regulis in quantum possumus, sequimur, obseruantes scilicet ne ea, quae in libris Origenis a seipsis discrepantia inueniuntur atque contraria, proferamus, cuius diuersitatis causam plenius tibi in Apologetico, quem Pamphilus pro libris ipsius Origenis scripsit, edidimus, breuissimo libello superaddito, in quo euidentibus, vt arbitror, probamentis *corruptos esse in quam plurimis ab haereticis et malevolis libros eius ostendimus, et praecipue istos, quos nunc exigis, vt interpreter π ε ρ ι   α ρ χ ω ν, qui sunt reuera alias et obscurissimi et difficillimi*. De rebus enim talibus ibi disputat, in quibus philosophi omni aetate sua consumta inuenire potuerunt nihil. Hic vero noster, quantum potuit, id egit, vt creatoris fidem et creaturarum rationem quam illi ad impietatem traxerant, ad pietatem iste conuerteret. Sicubi ergo nos in libris eius aliquid contra id inuenimus, quod ab ipso in caeteris locis *pie de trinitate fuerat definitum*, velut *adulteratum hoc aut alienum, aut praetermisimus*, aut secundum eam regulam protulimus, quam ab ipso frequenter inuenimus

Er zeigt die Nothwendigkeit der Verbesserung, und weiß sich dabey eine Verdienstlichkeit zu geben, die, wenn man die Apologie des Uebersetzers lieset, auf den ersten Blick glauben läßt, daß man so den Schriftsteller aus ihm selbst verbessern dürfe, und sehr gut berichtigen könne: allein vor dem Tribunal der Critik wird eine ganz entgegen gesetzte Sentenz gefällt werden müssen, die wir etwas weitläufiger geben wollen.

1) Ein jeder Uebersetzer der den Text eines Schriftstellers, er mag so sehr Polygraph seyn wie er will, aus ihm selbst verbessert, ohne Gründe der Verbesserung zu geben, oder den dunkel scheinenden Text beyzubehalten, thut etwas sehr Undankbares, und versündigt sich an seinem Autor und an seinen Lesern. Wie kann er ohne große Selbstgefälligkeit überzeugt seyn, daß die Stellen, welche ihm dunkel oder widersprechend scheinen, auch allen andern in demselben Dunkel und Widerspruch erscheinen müssen? Was hat er für legitimen Beruf, allen

nimus affirmatam. Si qua sane velut peritis iam et scientibus loquens, dum breviter transire vult, obscurius protulit: nos, vt manifestior fieret locus, ea, quae de ipsa re in aliis eius libris apertius legeramus, adiecimus *explanationi* studentes: nihil tamen nostrum diximus, sed licet in aliis locis dicta, tamen sua sibi reddidimus.

allen künftigen Lesern den echten Gesichtspunct zu verrücken, aus dem sie den Schriftsteller von einer ganz andern Seite beurtheilt haben würden, als sie nun thun können? Und darf denn im geringsten nicht ein Polygraph sich hin und wieder widersprechen, da man schon beynahe a priori annehmen muß, daß die Einsichten eines Mannes, der sein ganzes Leben hindurch schreibt, sich vielfältig ändern müssen? In dieser Hinsicht sind uns also immer die einzelnen echten Fragmente des Origenes περι αρχων unendlich wichtiger, als die ganze Verbesserung des Rufins.

2) Wenn überdem der Uebersetzer ein Kirchenschriftsteller aus einem sehr verschiedenen Zeitalter ist, wo die Glaubensformeln durch Symbola und Anathemata ihren entschiedenen Werth haben, wo ein leidenschaftlicher Eifer für die gute Sache ihn blind macht, oder alles aus guter Absicht erlaubt seyn läßt; so mag er noch so sehr versichern, daß er nichts von dem Seinigen hinzugesetzt, oder vom Originaltext ausgelassen habe, er verdient keinen Glauben, und man thut ihm nicht Unrecht, wenn man behauptet: er könne immerhin aus seiner individuellen Vorstellungsart die Sache dem Verfasser zuwider verbessert oder verschlimmert haben.

3) Hat er ferner so wenig critisches Genie, daß er die Stellen, welche von dem Glauben seiner

ner Zeit abweichen, für ketzerische Einschiebsel erklärt, und es sich gar nicht ein Mahl denken kann, daß die Vorstellungen von der Trinität zu verschiedenen Zeiten verschieden gewesen seyn müssen, wie wir es auch deutlich aus dem Commentar über Johannes beweisen wollen; so mag er es uns nicht verdenken, daß wir gerade in diesem Artikel de trinitate seine Auctorität für höchst unsicher halten.

4) Wenn endlich andere Schriftsteller noch Stellen aus dem Original citiren *), die der Uebersetzer gar nicht hat, und wahrscheinlich deßwegen ausließ, weil er sie für ketzerische Einschiebsel, d. h. wider die Orthodoxie seiner Zeit hielt; so ist alles entschieden und das Urtheil über ihn gefällt.

Ich halte es für unnöthig, noch über dieß zu zeigen, daß Rufin sich wahrscheinlich in die spitzfindige Philosophie des Origenes nicht ein Mahl habe hinein denken können; schon die Worte:

*) *Photius* Cod. 8. Origenes habe im 1 B. de princip. gelehrt τον μεν ὑιον απο τȣ πατρος πεποιηϑαι· το δε πνευμα απο τȣ ὑιȣ. Davon lesen wir nichts beym Rufin. Eine andre Stelle steht de princ. c. 3. p. 62. die de la Rue aus dem Origenal wieder hergestellt hat. Nach der Uebersetzung Rufins ist sie durch Auslassungen und Zusätze je nachdem er es für den damahligen Glauben am zuträglichsten hielt, äußerst corrumpirt.

Worte: qui obscurissimi et difficillimi sunt, zeigen es hinlänglich.

Eine eigentliche Untersuchung über den heil. Geist stellt Origenes im Commentar über Johannes (T. IV. p. 60. De la Rue) an, wo er aus Joh. 1, 3. und Hebr. 1, 2. beweiset, daß die Welt durch den Logos und nicht von dem Logos geschaffen ist, sondern von dem, der größer ist als der Logos, nähmlich dem Vater, und so fort fährt: Hier müssen wir nun untersuchen, da der Satz wahr ist: alles ist durch ihn geschaffen, ob auch der heilige Geist von ihm geschaffen sey? „Ich „glaube *), daß der, welcher behauptet, er sey „γενη-

*) Οιμαι γαρ ὁτι τῳ μεν Φασκοντι γενητον αυτο ειναι και προϊεμενῳ το, παντα δι' αυτȣ εγενετο αναγκαιον παραδεξαϑαι, ὁτι το ἁγιον πνευμα δια τȣ λογȣ εγενετο, πρεσβυτερȣ παρ' αυτο τȣ λογȣ τυγχανοντος. τῳ δε μη βȣλομενῳ το ἁγιον πνευμα δια τȣ χριςȣ γεγονεναι, ἑπεται το αγενητον αυτο λεγειν, αληϑη τα εν τῳ ευαγγελιῳ τȣτῳ ειναι κρινοντι. εςαι δε τις τριτος παρα τȣς δυο, τον δε δια τȣ λογȣ παραδεχομενον το πνευμα το ἁγιον γεγονεναι, και τον αγενητον αυτο ειναι ὑπολαμβανοντα, δογματιζων μηδε ȣσιαν τινα ιδιαν ὑφεςαναι τȣ ἁγιȣ πνευματος ἑτεραν παρα τον πατερα και τον ὑιον· αλλα ταχα προστιϑεμενος, μαλλον εαν ἑτερον νομιζῃ ειναι τον ὑιον παρα τον πατερα

„γενητος, und zugibt, daß alles durch ihn ge-
„schaffen sey, nothwendig annehmen muß, der
heil.

τερα *), τῳ το αυτο αυτῳ τυγχανειν τῳ πατρι, ὁμολογȣμενως διαιρησεως δηλȣμενης τȣ ἁγιȣ πνευματος παρα τον ὑιον εν τῳ· ὁς εαν ειπῃ λογον κ.τ.λ. (Matth. 12. 32.) Ἡμεις μεντοιγε τρεις ὑποςασεις πειθομενοι τυγχανειν, τον πατερα, τον ὑιον και το ἁγιον πνευμα και αγενητον μηδεν ἑτερον τȣ πατρος ειναι πιςευοντες, ὡς ευσεβεςερον και αληθες προσιεμεθα το; παντων δια τȣ λογȣ γεγενημενων, το ἁγιον πνευμα παντων (sc. γεγενημενων) ειναι τιμιωτερον, και ταξει παντων των ὑπο τȣ πατρος δια χριςȣ γεγενημενων. και ταχα αὑτη εςιν ἡ αιτια τȣ μη και αυτο ὑιον χρηματιζειν τȣ θεȣ, μονȣ τȣ μονογενȣς φυσει ὑιȣ αρχηθεν τυγχανοντος, ȣ χρηζειν εοικε το αγ. πν., διακονȣντος αυτῃ τῃ ὑποςασει, ȣ μονον εις το ειναι, αλλα και σοφον ειναι, και λογικον και δικαιον, και
παν

*) Ich habe zu lange über dieser Stelle gebrütet, und bin dadurch fast unfähig geworden, den wahren Sinn der eintönigen Worte τῳ το αυτο αυτῳ τυγ. τῳ πατρ. zu finden. Die Härte und der Einklang ist zu groß, als daß ich sie für die ächten Worte des Origenes halten könnte, unterdessen ist keine Variante da, und so muß man προςτιθ. mit τῳ verbinden und μαλλον zurück ziehen: sed forte assentietur potius huic propositioni. Der Lateinische Uebersetzer hat nichts dabey gedacht.

„heil. Geist sey durch den Logos geschaffen, da „der Logos älter ist als er. Der aber nicht an„nehmen

παν ὁτιποτοιȣν χρη αυτο νοειν τυγχανειν, κατα μετοχην των προειρημενων ἡμιν χριςȣ επινοιων. Οιμαι δε το αγ. πν. την, ἱνα ȣτως ειπω, ὑλην των απο θεȣ χαρισματων παρεχειν τοις δι' αυτο και την μετοχην αυτȣ χρηματιζȣσιν ἁγιοις, της ειρημενης ὑλης των χαρισματων, ενεργȣμενης μεν απο τȣ θεȣ, διακονȣμενης δε ὑπο τȣ χριςȣ, ὑφεσιωσης δε κατα το αγιον πνευμα· και κινει με εις το ταυθ' ȣτως εχειν ὑπολαμβανειν Παυλος περι χαρισματων ȣτω πȣ γραφων· διαιρεσεις δε χαρισματων εισι κ. τ. λ. (I Cor. 12, 4. 5.) Εχει δε επαπορησιν δια τε το· παντα δι' αυτȣ εγενετο, και ακολȣθειν το πνευμα γενητον ον, δια τȣ λογȣ γεγονεναι, πως οιονει προτιμασαι τȣ χριςȣ εν τισι γραφαις, εν μεν τῳ Ησαϊᾳ ὁμολογȣντος χριςȣ· ȣχ' ὑπο τȣ πατρος απεςαλθαι μονȣ, αλλα και ὑπο τȣ ἁγιȣ πνευματος (Ef. XLVIII. 16.), εν δε τῳ ευαγγελιῳ αφεσιν μεν επαγγελλομενȣ επι της εις αυτον ἁμαρτιας, αποφαινομενȣ δε περι της εις το ἁγιον πνευμα βλασφημιας, ὡς ȣ μονον εν τȣτῳ τῳ αιωνι, μη εσομενης της αφεσεως τῳ εις αυτο δυσφημησαντι, αλλ' ȣδε εν τῳ μελλοντι. και μηποτε ȣ παντως δια το τιμιωτερον ειναι το πνευμα το αγ. τȣ χριςȣ, ȣ γαρ αφεσις τῳ εις αυτον ἡμαρτηκοτι, αλλα δια το χριςȣ μεν παντα μετεχειν τα λογικα, οἱς δεδοται συγγνωμη μεταβαλλομενοις απο των ἡμαρτηματων, τȣ δε ἁγιȣ πνευματος τȣς κατηξιωμενȣς, μηδεμιας

„nehmen will, daß der heil. Geist durch Christus „geschaffen sey, der muß ihn ungeschaffen nennen, „wenn er anders glaubt, daß in dieser Stelle „Wahrheit gelehrt wird (denn wenn er ein Mahl sagt, er ist γεννητος, so ist er vom Logos geschaffen, da Alles durch den Logos geschaffen ist). „Es findet sich aber noch ein Dritter außer den „Zweyen, außer dem, der den heil. Geist geschaf„fen, und dem der ihn ungeschaffen annimmt, „der lehrt (Noet) daß der heil. Geist keine eigne „ουσια habe, die vom Vater und Sohn ver„schieden sey: allein er wird vielleicht jener Mei„nung beystimmen können (vorzüglich wenn er „den Sohn für einen andern als den Vater hält), „daß nähmlich der heil. Geist eins sey mi dem „Vater, da ausdrücklich ein Unterschied zwi„schen dem heil. Geist und Sohn bemerklich ge„macht wird, bey Matthäus 12, 31. Wer wider „den Sohn redet ꝛc.„

„Da wir nun überzeugt sind, daß der Vater, „Sohn, und heil. Geist drey Hypostasen sind, „und glauben, daß keiner als der Vater uner„schaffen ist; so müssen wir auch als fromm und „wahr annehmen, da alles durch den Logos er„schaffen ist, daß der heil. Geist in der Ordnung

 „vereh-

μιας ευλογου ειναι συγγνωμης τυχειν μετα τηλικατυης και τοιαυτης συμπνοιας τοις εις το κακον ετι αποπιπτουσι, και εντρεπομενοις τας του ενυπαρχοντος πνευματος συμβουλιας.

„verehrungswürdiger ist, als Alles was von dem
„Vater durch den Sohn geschaffen ist. Und
„dieß ist wohl die Ursache, warum der heil. Geist
„nicht auch Sohn Gottes heißt, weil der Ein=
„geborne allein der Natur nach von Anfang
„Sohn war, dessen der heil. Geist zu bedürfen
„scheint, da er seiner Hypostase nicht nur das
„Seyn subministrirt, sondern auch das weise,
„vernunftmäßig, und gerecht seyn, durch die
„Theilnahme an den Verstandesbegriffen, die
„wir vorher an Christo gezeigt haben. Ich glaube
„auch, daß der heil. Geist, um mich so auszu-
„drücken, die Masse der Gnadenwirkungen,
„die von Gott kommen, denen darreiche, die durch
„ihn und durch Gemeinschaft mit ihm Geweihete
„sind, in so fern die Masse der Gnadenwirkun-
„gen, wie ich sie genannt habe, von Gott ge-
„wirkt, von Christo dargeboten wird, durch den
„heil. Geist aber entstehet. Dieß zu glauben,
„bewegt mich Paulus, der an einer Stelle sagt
„(1 Cor. 12, 4. 5. 6): Es sind mancherley Ga-
„ben ꝛc. Es entsteht aber eine Schwierigkeit
„gegen den Satz, daß aus den Worten: alles
„ist durch ihn geschaffen, auch folgen müsse, der
„Geist, wenn er geschaffen ist, sey vom Logos ge-
„schaffen, wie er in einigen Schriftstellen Christo
„vorgezogen werden könne! Wenn z. B. Christus
„beym Jesaias (8, 16) versichert, daß er nicht
„allein vom Vater gesandt sey, sondern auch
„vom heil. Geist; und wenn er im Evangelio Er-
„lassung

„lassung der Sünden gegen ihn selbst verspricht, „von den Blasphemien gegen den heil. Geist aber „sagt, daß dem Blasphemanten weder in diesem „noch in jenem Leben Verzeihung widerfahren „werde.

„Allein nicht gerade als wenn der heil. Geist „verehrungswürdiger wäre als Christus, wird „dem nicht verziehen, der wider ihn sündigt, son„dern weil alle vernünftige (λογικα) Geschöpfe „an Christo (τῳ λογῳ) Theil haben, wird „ihnen verziehen, wenn sie sich von ihren Sün„den wenden: die aber des heil. Geistes gewür„digt sind, können billig keine Verzeihung er„warten, wenn sie bey einem so erhabenen An„hauch wieder in Laster zurück sinken, und den „mitwirkenden Antrieb des in ihnen existirenden „Geistes verachten.„

Die Stelle im Jesaias fertigt er damit ab, daß Christus vom Geist gesandt sey, nicht in so fern seine Natur von ihm unterschieden sey, sondern in Rücksicht auf seine Menschwerdung, wodurch er sich unter ihn setzte. Wem diese letzte Behauptung anstößig scheinen könnte, hält er die Stelle Hebr. 2, 9. vor, nach der er sich gar unter die Engel erniedrigt hat. Am Ende schließt er so: „dieß ist aber hinlänglich erwiesen für die,

 „welche

*) Ταυτα δε επι πολυ εξητασαι σαφεστερον ιδειν βουλομενοις πως, ει παντα δι’ αυτου εγενετο,

„welche nur deutlich sehen wollen, daß, wenn „alles durch den Logos geschaffen, auch der Geist „durch ihn geschaffen ist, mithin der Geist einer „von den Noumenis seyn muß, die geringer „sind als der, welcher sie erschaffen hat, wenn „gleich einige Schriftstellen uns auf die gegen„seitige Meinung zu führen scheinen.„ Noch läßt er sich auf eine Frage ein, die ihn zunächst gar nicht anging, woraus man aber sieht, wie seine Gelehrsamkeit nichts unerklärt lassen will. „Wenn Jemand das Evangelium secundum Hebraeos

νετο, και το πνευμα δια τȣ λογȣ εγενετο, ἐν των παντων τυγχανον ὑποδεεςερων τȣ, δι' ȣ̔ εγενετο, νοȣμενον· ει και λεξεις τινες περισπαν ἡμας εις το εναντιον δοκȣσιν. εαν δε τις προσιεται το καθ' Ἑβραιȣς ευαγγελιον, ενθα αυτος ὁ Σωτηρ φησιν. *) αρτι ελαβε με ἡ μητηρ μȣ το ἁγιον πνευμα εν μια των τριχων μȣ, και απενεγκε με εις το ορος το μεγα Θαβωρ, επαπορησει, πως μητηρ χριςȣ το δια τȣ λογȣ γεγενημενον πνευμα ἁγιον ειναι δυναται; αλλα δε και τȣτο ȣ̓ χαλεπον ἑρμηνευσαι· ει γαρ ὁ ποιων το θελημα τȣ πατρος τȣ εν τοις ȣ̓ρανοις, αδελφος και αδελφη και μητηρ εςιν αυτȣ (Matth. 12, 50.) και φθανει το αδελφος χριςȣ ονομα, ȣ̓ μονον επι το των ανθρωπων γενος, αλλα και επι τα τȣτȣ θειοτερα, ȣ̓δεν ατοπον εςαι μαλλον πασης χρηματιζȣσης μητρος χριςȣ δια το ποιειν το θελημα τȣ εν τοις ȣ̓ρανοις πατρος, το πνευμα το ἁγιον ειναι μητερα.

*) Ein hübsches Fragment aus dem Evangelio der Nazaräer, woraus man auf das Ganze schließen kann!

„Hebraeos annimmt, wo der Erlöser sagt: jetzt „hat mich meine Mutter der heil. Geist bey einem Haar ergriffen und auf den großen Berg „Tabor getragen; der wird ungewiß seyn, wie „der durch den Logos geschaffene heil. Geist die „Mutter Christi seyn könne? allein auch dieß „läßt sich leicht erklären; denn wenn der, welcher „den Willen des Vaters im Himmel thut, sein „Bruder, Schwester und Mutter ist, so erstreckt „sich der Nahme Christi Bruder nicht bloß auf „die Menschen, sondern auch auf göttlichere „Dinge, und es wird nicht mehr absurd seyn, „wenn alles Mutter Christi heißt, was den Willen des Vaters im Himmel thut, als wenn der „heil. Geist Mutter ist.„

Diese Stelle des Origenes bleibt immer classisch, weil er hier eigentlich mit Gründen speculirt, und das Resultat davon nicht undeutlich angibt. Es ist mir nicht unbekannt, wie man diese nicht sehr rechtgläubige Meinungen des Origenes hat entschuldigen wollen. Man sagt, diese sonderbare Philosophie entstand aus einem Widerspruch; denn er schrieb vorzüglich den Commentar über Johannes wider den Marcionisten Heraclion, dessen Meinung war: der Weltschöpfer sey ein anderer Gott, als der Vater Christi, und geringer als der Vater und Christus. Damit Origenes diesen Irrthum tilgte, behauptete er im Gegensatz, daß der Weltschöpfer, Gott der

Vater, erhabener sey als Christus. Solch ein Scheingrund mag die, welche nur nachsprechen, täuschen können; wer aber Origenes selbst gelesen hat, und diese Meinungen von Subordination auch anderwärts findet, hat gar keine Veranlassung, hier seine Meinung nicht zu sehen; denn über den Commentar des Johannes wird man doch diese Entschuldigung nicht erweitern wollen? Die richtigere Erklärung, wie Origenes auf diese Gedanken kam, scheint mir folgende. Von jeher war der Gebrauch in der christlichen Kirche gewesen, die neuen Christen auf den Vater, Sohn und Geist einzuweihen, ohne gerade darauf zu denken, ob Sohn und Geist auch höchster Gott seyn. Die Untersuchungen über den Logos begannen früh, und man neigte sich bald dahin, ihn auch für Gott zu halten, weil er Sohn Gottes hieß. Noch immer aber kämpfte man um die Ausdrücke: ob er Person, eigne Hypostase, oder ουσια sey; wie ihn der Vater hervor gebracht, und wie man sich das Verhältniß zwischen beiden denken müsse. Wenn nun die Platoniker von zweyter und dritter Ordnung in der Trinität gelegentlich redeten, und der heil. Geist bis auf Tertullian als keine Person angesehen ward, sondern als Kraft; so mußte dieß bey den spätern Platonikern die Wirkung haben, daß sie mehr die Vorgänger ihrer Secte erklären und mit der Bibel vereinigen, als ein eigenes System aus der Bibel entwerfen wollten. Sprachen jene vom

heil.

heil. Geist als δυναμις Θεȣ und εν τριτη ταξει, fand man in der Taufformel den heil. Geist zuletzt genannt, so war dieß Grund genug, ihn recht zu erniedrigen, und seinen Platz tief unter dem Sohn zu bestimmen. Trat ein Mahl ein großer Theolog auf, so war er Platoniker, z. B. Justin mit seiner Schule, der große Clemens von Alexandrien, der noch größere Origenes Adamantinus, an dessen Gelehrsamkeit kein früherer oder späterer Kirchenvater reichte. Augenscheinlich war es Noet mit seinen Anhängern, der den Geist des Zeitalters auf die Bestimmungen über den heil. Geist geleitet hatte. Dieß sieht man klar aus dem Anfang der Disputation des Origenes. Drey Meinungen fand er vor: 1) der heil. Geist ist durch den Logos erschaffen; 2) er ist unerschaffen (αγεννητος); 3) er hat kein eigenes Wesen (ȣσια).

Origenes bestreitet die letzte Meinung, und wenn mich nicht mein Gefühl trügt, so kann man aus den Worten εςαι δε τις τριτος κ. τ. λ. merken, daß sie mehr Eingang fand, als die vielleicht etwas ältern der andern beiden. Im Gegensatz gegen Noet behauptet er gerade zu drey Hypostasen, nimmt keinen andern αγεννητος an als den Vater, und läßt zwar den heil. Geist über alle Ordnung der Creaturen, einen Gegenstand göttlicher Verehrung, aber doch durch den Sohn geschaffen seyn. An der Quelle der letzten Be-

 hauptung

hauptung stehen wir, sie ist Joh. 1, 3. vergl. Hebr. 2, 10. die so manchen irre führte. Wie sah aber der scharssichtige Origenes nicht ein, daß man den heil. Geist gar nicht in die Classe der παντα zu bringen brauche, und doch die Wahrheit der Stelle retten könne? Mehrere Ursachen lassen sich hier denken. Origenes Polygraphie ließ ihn, wie alle Polygraphen, den Gegenstand der Untersuchung nicht vielseitig genug beschauen, sondern er schrieb flugs, wie die erste aufwallende Phantasie es ihm dictirte. Seine Vorgänger hatten den heil. Geist nicht genug gewürdigt, schon den Logos unter den Vater gesetzt, nach seinem Ausspruch: der Vater ist größer als ich, und Tertullian hatte es vollends verdorben: Hoc mihi et in tertium gradum dictum sit, quia *Spiritum* non aliunde puto, quam a *Patre per Filium*. adv. Prax. c. 4. Nahm man ferner an, der Vater allein sey αγεννητος, so konnte ein Platoniker den heil. Geist leicht zum ersten γενομενον vom Vater durch den Logos geschaffen machen. Origenes Erklärung von der Sünde wider den heil. Geist, ist wiederum ganz aus der Idee des platonischen Logos geflossen. Der Logos war ursprünglich ein Verstandesbegriff (Kraft) Gottes, die seine Subjectivität durch die Hervorbringung des Vaters bekam. In dem Menschen ist auch eine Logos, ratio, Verstand (το λογικον), dieser macht ihn gewisser Maßen verwandt mit dem göttlichen Logos,

und

und dieses genauen Verhältnisses wegen, wird ihnen die Sünde wider den Logos verziehen. Der heil. Geist ist eine göttliche Kraft oder die Gottheit selbst, die ihn anhaucht, in ihm wohnet; wenn er verscheucht wird, kehrt er nie wieder. Die Erklärung vom heil. Geist als Mutter Christi, ist ein trauriger Beweis, wie Origenes auch die absurdesten Ideen durch Accommodation erklären kann, wenn er ein Mahl alles erklären will; und wohin kann nicht Gelehrsamkeit und Philosophie führen, wenn sie kein gesunder Blick begleitet! Merkwürdig bleibt es unterdessen immer, daß noch zu seiner Zeit das Evangelium καϑ' Ἑβραιȣς von vielen angenommen wurde. Nazaräer stießen sich an diesen groben Vorstellungen vom heil. Geist nicht, da die orientalische Philosophie sich den Geist als einen erhabenen weiblichen Aeon dachte, aber Marius Victorinus im fünften Jahrhundert hätte nicht mehr an diesem jüdischen Begriff hangen sollen; wenigstens hätte man ihm und seiner Partey zeigen müssen, daß er mehr Jude als Christ sey. Die andere Stelle wodurch man verführt wurde, den Sohn weit unter den Vater zu setzen, ist Joh. 14, 28. der Vater ist größer als ich. Hier äußert Origenes seine Meinung noch ein Mahl (T. IV. p. 235.) „Deßwegen weil er die ihm angebotene besondere, „wahre und vollkommene Benennung des guten „Gottes nicht annehmen wollte, sondern sie dankbar auf den Vater wandte, und den tadelte,

„der

„der den Sohn verherrlichen wollte, behaupten „wir, daß der Erlöser alle Geschöpfe nicht ver„gleichungsweise, sondern mit einem außeror„dentlichen Vorzug übertreffe, und daß der heil. „Geist eben so sehr, oder noch mehr vom Vater „übertroffen werde, als er selbst und der heil. Geist „das Uebrige übertrifft.„ Man sah damahls noch nicht genug ein, daß man sie auch von der menschlichen Natur erklären könne, wie es hernach Athanasius that *).

Es entsteht nun die Frage: ob Origenes in seiner langen Lebensperiode nie auf bessere Ideen gekommen ist? In der Hauptsache scheint er sich gleich geblieben zu seyn, wenn man anders nicht einzelne Ausdrücke aus des Rufins verstümmelten Uebersetzung de principiis fürs Gegentheil drehen will. Ein eignes Capitel hat er der Abhandlung über den heil. Geist gewidmet, und darin findet sich folgende Stelle nicht nach Rufin, sondern nach dem wieder hergestellten Text des De la Rue aus Iustiniani epistola ad Menam. c. 3. p. 62. „Ich glaube **), daß Gott der Vater, der

*) Or. 2. contra Arian. Τοιαυτα μεν ουν τοις Ιουδαιοις ὡς ανθρωπος ελεγεν ὁ Κυριος· τοις δε μαθηταις την θειοτητα και την μεγαλειοτητα δεικνυς ἑαυτου, ουκ εϛι ελαττονα ἑαυτον του πνευματος, αλλα μειζονα και ισον αντασημαινων, εδιδου μεν το πνευμα.

**) Ὁτι ὁ μεν θεος και πατὴρ συνεχων τα παντα φθανει εις ἑκαϛον των οντων μεταδιδους ἑκαϛῳ

der alles umfaßt, zu jedem Wesen kommt, und ihm von sich das Seyn gibt, denn er ist das Seyn; daß ferner der Sohn geringer als der Vater bloß zu den vernünftigen Geschöpfen komme, denn er ist der zweite nach dem Vater; endlich der noch geringere heil. Geist bloß zu den Heiligen, so daß hiedurch die Macht des Vaters größer ist als des Sohnes und des heil. Geistes, größer die Macht des Sohnes als des heil. Geistes, aber auch wiederum die Macht des heil. Geistes größer, als aller andern Heiligen.„

Damit man nicht glaube, Justinianus habe dem Origenes mehr aufgeheftet, als er wirklich behauptet, so wollen wir noch die Bestätigung vom Hieronymus nehmen Ep. 94. ad Auitum, worin er den Origenes tadelt: filium quoque minorem patre, eo, quod secundus ab illo sit, et spiritum inferiorem in sanctis quibusdam versari: atque hoc ordine maiorem patris *fortitudinem* (δυναμιν) esse, quam spiritus sancti, et consequenter ipsius sancti spiritus maiorem esse virtutem caeteris, quae sancta dicuntur.

Auch

ἑκαςῳ απο τȣ ιδιȣ το ειναι, ὡν γαρ εςιν. ελαττον δε προς τον πατερα ὁ υἱος φθανων επι μονα τα λογικα· δευτερος γαρ εςι τȣ πατρος. ετι δε ἡττον το πν. το ἁγ. επι μονȣς τȣς ἁγιȣς διϊκνȣμενον. ὡςε κατα τȣτο μειζων ἡ δυναμις τȣ πατρος παρα τον ὑιον και το πνευμα το ἁγιον, πλειων δε ἡ τȣ υἱȣ παρα το πνευμα το ἁγιον και παλιν διαφερȣσα μαλλον τȣ ἁγιȣ πνευματος ἡ δυναμις παρα τα αλλα ἁγια.

Auch ohne des Hieronymus Zeugniß kann man schon aus der Untersuchung beym Johannes schließen, daß jenes Fragment beym Justinian gewiß echt und nach seinen Ideen ist *). Wäre folgende Stelle des Rufinus de princ. c. 3. außer allem Verdacht der Unechtheit; so müßte er seine Meinung sehr geändert haben. Porro autem nihil in trinitate maius minusue dicendum est, cum vnius diuinitatis fons verbo ac natione sua teneat vniuersa, *Spiritu vero oris sui*, quae digna sunt Sanctificatione, sanctificet Ps. 32, 6. — — Nulla est in trinitate discretio sed hoc quod donum Spiritus Dei ministratur per filium, et operatur per Deum patrem. Omnia autem opera-

*) De princip. praef. redet er von der apostol. Tradition, der man allein als Norm folgen müsse — die Untersuchungen bleiben für die Klügern. Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio tradiderunt spiritum sanctum sociatum. In hoc iam non manifesto dscernitur *vtrum natus an innatus*, vel filius etiam Dei ipse habendus sit nec ne. Sed inquirenda iam ista pro viribus sunt de sacra scriptura, et sagaci perquisitione investiganda. Wenn er sich hier auf Prüfung der Schrift beruft, so können wir sicher seyn, daß wir seine Meinung vom heil. Geist in den Commentaren am vollständigsten haben, wo er prüft. Hier läßt er es im Zweifel ob der heil. Geist natus oder innatus (γεννητον oder αγεννητον) sey — dort bejaht er das erste.

operatur vnus atque idem Spiritus, diuidens singulis prouti vult. 1 Cor. 12, 11.

Etwas liegt hierin aus der Vorstellungsart der alten Platoniker; Logos und Geist sind ursprünglich nicht viel mehr als Verstand und Hauch Gottes; allein anderes ist wieder verändert und zugesetzt. Wer vermag es zu scheiden?

Endlich kommen fast alle spätere Kirchenväter dahin überein, daß die herrschende Idee des Origenes die gewesen, welche wir anfänglich entwickelt haben. Basilius de Spir. Sancto c. 29. wirft ihm vor, daß er eine niedrige Vorstellung vom heil. Geist gehabt. Epiphan. haeref. 64. c. 8. „In vielen Stellen finde ich, daß er den eingebornen Gott trennt von der Gottheit und ȣσια des Vaters, so wie auch den heil. Geist.„ Hieron. L. 2. Apol. adv. Rufin. c. 3. Origenes habe behauptet, der heil. Geist sey der Diener des Vaters und Sohns. Hieher gehört noch Iustinian. in fine Ep. ad Menam; er habe den Sohn und den heil. Geist λειτȣργικα ζωα (dienende Creaturen) genannt, und behauptet: daß der Sohn und heil. Geist Geschöpfe (κτισματα) sind, und daß wir uns gegen den Sohn verhalten, wie der Sohn zum Vater. Diese beiden letzten Stellen scheinen mir zu grob für die Philosophie des Origenes, und sind wenigstens wohl seine Worte nicht.

Aber

Ueber die weitern Verhältnisse des heil. Geistes, zum Vater und Sohn, und über die Art des Ausganges findet sich noch nichts, wenn er gleich vielleicht schon den Ausdruck εκπορευεσθαι gebraucht haben mag, de princip. 3. c. Non enim cum aliud quid esset antequam Spiritus Sanctus, per *profectum venit in hoc*, vt esset Spiritus Sanctus, vt quis audeat dicere. Nur eine vollkommene Auctorität kann die Stelle nicht geben.

Auch zu Origenes Zeit blieben die Untersuchungen der Väter, was sie eigentlich waren, gelehrte Speculationen, woran das Volk keinen Theil nahm; die apostolische Tradition war die Glaubensform, nach der sich der träge Hause richtete. Diesem zum Besten, glaubt Origenes, lasse sich die Tradition in keine nähere Bestimmungen ein, wie und warum die Glaubensartikel gerade so seyn. Fürs Volk reicht die Behauptung hin: es ist so; Gelehrte und Erleuchtete können sich auf die Erfahrung des Wie und Warum einlassen, damit sie ihren Geist cultiviren, und sich für höhere Weisheit empfänglicher machen. Die Worte des Origenes sind zu merkwürdig, als daß sie nicht hier einen Platz verdienen sollten. De Princip. Proem. Ita cum multi sint, qui se putent sentire, quae Christi sunt, et nonnulli eorum diuersa a prioribus sentiant, *seruetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab Apostolis tradita* *et*

et usque ad praesens in ecclesiis permanens: illa sola credenda est veritas, quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione. Illud autem scire oportet, quoniam Sancti Apostoli fidem Christi praedicantur, de quibusdam quidem, quaecunque necessaria crediderunt, *omnibus etiam his, qui pigriores erga inquisitionem diuinae scientiae videbantur*, manifestissime tradiderunt, *rationem* scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui Spiritus dono excellentia mererentur, et praecipue *Sermonis Sapientiae et Scientiae* gratiam per ipsum Spiritum Sanctum percepissent: de aliis vero dixerunt quidem quia sint; *quomodo autem et unde* sint, siluerunt, profecto vt studiosiores quique ex posteris suis, qui *auctores essent Sapientiae*, exercitium habere possent, in quo *ingenii sui fructum ostenderent*, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam Sapientiam praepararent.

Eine glückliche Zeit, wo das Volk noch keinen Sinn für Ketzerey hatte, wo also das Wort in seiner eigentlichen Bedeutung noch kein Gewicht erhalten konnte. Die Vorstellungen und Terminologien mußten erst faßlicher für den gewöhnlichen Menschen gemacht werden, wenn er Interesse finden und Partey greifen sollte, und man möchte fast zweifeln, daß dieß je hätte geschehen, und das Volk aus seiner Ruhe aufge-

 weckt

weckt werden können; allein die Kirchengeschichte überführt uns vom Gegentheil. Hier schließt sich nun die erste große Periode in der Dogmengeschichte.

In der Mitte des dritten Jahrhunderts wandte sich der Geist des Zeitalters, und der Widerspruch fing an allgemeiner zu transpiriren, als vorher; dieß beweiset die Geschichte Sabells, der die Meinung Noets bestärkte. Die Nachrichten von der Vorstellungsart Sabells wanken in den Nebenstimmungen, in der Hauptsache treffen sie aber ziemlich zusammen. Epiphan. Haeres. 62. „Er dachte in den meisten Stücken „gleich mit Noet; und die meisten seiner Anhän„ger sind in Mesopotamien und Rom. (Hier „wahrscheinlich schon von Praxeas vorbereitet). „Seine Meinung ist: daß der Vater, Sohn „und heil. Geist Eins sind, drey Nahmen in Ei„ner Hypostase, wie Körper, Seele und Geist „in dem Menschen; der Körper sey, so zu sagen, „der Vater, die Seele der Sohn, und so wie „der Geist in dem Menschen, so auch der Geist „in der Gottheit; oder so wie in einer Hypostase „der Sonne drey Kräfte sind, das Erleuchten, „Erwärmen und die runde Gestalt; so sey das „Erwärmen oder die Hitze der Geist, das Er„leuchten der Sohn, und der Vater die Gestalt „der ganzen Hypostase. Der Sohn sey ein „Mahl gesandt wie ein Strahl, und habe alles

„bewirkt,

„bewirkt, was zur evangelischen Oeconomie und „Beglückung der Menschen gehöre, sey aber wieder in den Himmel aufgenommen, wie ein von „der Sonne geschickter Strahl, der wieder zu „ihr zurück kehrt; der heil. Geist werde in die „Welt gesandt und lasse sich besonders auf solche „herab, die seiner würdig sind.„ Diese Lehre, bemerkt Epiphanius, hatten die Noetianer aus einigen Apocryphen, besonders aus dem Evangelio der Aegypter geschöpft. Eine merkwürdige Erscheinung, daß zu Sabells Zeit die Apocryphen noch so viel Auctorität hatten, und daß sie Epiphanius noch kannte! Theodoret. haereticae fabulae T. IV. L. II. p. 223. Sirmondi. „Sabellius aus Pentapolis in Libyen behauptete, daß „Vater, Sohn und Geist Eine Hypostase seyn, „und Eine Person unter drey Nahmen (ἐν τριω„νυμον προσωπον). Er nennt ebendenselben „bald Vater, bald Sohn, bald heil. Geist. Im „Alten Testament habe er als Vater das Gesetz „gegeben, im Neuen Testament sey er als Sohn „Mensch geworden, und als heil. Geist zu den „Aposteln gekommen.„ Was Eusebius L. 6. c. 3. von ihm anführt, ist zu allgemein, als daß es diesen verwirrten Notizen über Sabells Lehrart Licht geben könnte. So viel ist gewiß, er verwaltete in Libyen ein Kirchenamt, breitete seine Lehre daselbst (c. 255) aus, hielt die Dreyheit für Eine Substanz, also den Sohn und Geist nur für Wirkungen aus derselben, oder für

bloße Nahmen. Hat dieß seine Richtigkeit, so gab er der Lehre des Praxeas und Noet eine etwas andere Gestalt, und ließ nicht mehr die Substanz des Vaters im Sohn seyn. Im Ganzen verdient immer die Nachricht des Epiphanius den Vorzug vor dem Theodoret; er hat aus bessern Quellen geschöpft als Theodoret. Wir haben Gelegenheit gehabt, dieß mehrmahls zu bemerken, und geben nur das einzige Beyspiel an seiner Entwickelung der Vorstellungsart Noets, die er ganz aus Hippolytus (1 C.) abgeschrieben zu haben scheint. Dieser war doch wohl die nächste Auctorität, wenn ich gleich nicht glaube, daß der Gegner die gegenseitige Vorstellung ohne einige Verdrehung darstellen wird. Patripassianer war also Sabell in gewisser Rücksicht nicht. Seine Lehre verbreitete sich außerordentlich, und er erhielt eine Menge Anhänger unter dem Clerus, wenn gleich sein Gegner der Bischof Dionysius von Alexandrien war. Daß Sabellius darauf ausgegangen sey, dem heil. Geist die Persönlichkeit abzusprechen, ist sehr zu bezweifeln. Vielmehr wollte er seine Vorstellung vom Logos recht anschaulich machen, und dabey kam er gelegentlich auf den heil. Geist. Er konnte sich auch wohl nicht vorstellen, daß seine Behauptungen vom heil. Geist Aufsehen machen würden, da man ihn bisher nur als eine Kraft des Vaters ansah, und Praxeas und Noet es nicht der Mühe werth hielten, nur ein Wort wider die Persönlich-

keit

keit des heil. Geistes zu erinnern, so sehr glaubten sie ihr Zeitalter mit sich übereindenkend. Wie Tertullian auf den Begriff von tres personae kam, ist aus der Lehre vom Paraclet oben erklärt, kann also unmöglich gleich Idee des ganzen Zeitalters geworden seyn. Sehr merkwürdig bleibt es, daß Sabells Vorstellung nirgends verdammt wurde; es scheint daher für diese Zeit noch immer hinreichend gewesen zu seyn, wenn man nur Vater und Sohn glaubte. Daher beweiset auch der Presbyter Novatian, der ein ganzes Werk de trinitate wider Sabell schrieb, mehr die Gottheit Christi, als die des heil. Geistes. (16 C.) „Wenn Christus nur ein Mensch ist, wie sagt er denn Joh. 16, 14. daß der Paraclet von ihm nehmen werde, was er verkündigen soll? denn der Paraclet nimmt nichts von Menschen, sondern gibt den Menschen die Kenntniß. Auch lernt der Paraclet nicht die Zukunft von Menschen, sondern belehrt die Menschen über die Zukunft. Also kann der Paraclet von Christo, wenn er bloß Mensch ist, nichts empfangen, was er verkündigt, weil der Mensch dem Paraclet nichts geben kann, von dem er selbst empfangen muß. Es täuscht uns also entweder Christus, wenn er sagt, daß der Paraclet von ihm als Mensch empfangen solle, was er verkündigt; oder er täuscht uns nicht, wie er auch fürwahr nicht thut; und so hat der Paraclet das von Christo erhalten, was er verkündigen soll. Ist dieß aber, so ist Chri-

stus größer als der Paraclet, denn er würde nicht von Christo empfangen, wenn er nicht geringer wäre als Christus. Dieser Christo untergeordnete Paraclet, beweiset nun eben dadurch, daß Christus Gott sey, weil er von ihm empfing, was er verkündigte; daß ferner dieß Zeugniß für die Gottheit Christi sehr wichtig sey, weil der als Christus geringer erfundene Paraclet, von ihm nimmt, was er die übrigen lehrt." Der Presbyter vergaß ganz über den Hauptpunct die Gottheit des Logos, auch Sabells Vorstellung vom heil. Geist zu tadeln; er mußte es also wohl für nicht so wichtig halten. Daß er aber ein sehr soberer Philosoph war, sieht man aus dem 29. Capitel, wo er mit solcher Vorsicht und so ganz uneingenommen von der Demonstration seiner Zeit den heiligen Geist abhandelt, daß er keinen Schritt weiter geht, als ihn die Zeugnisse der Bibel vom heil. Geist leiten; daher blieb er fern von der Idee, daß der heil. Geist ein Geschöpf durch Christum sey, daß ein anderer Geist im alten Testament geherrscht, und ein neuerer im Evangelio auf den Aposteln gewohnt habe, wie die Marcioniten und Montanisten behaupteten.

Anders verfuhr Dionysius. Weil er ein Mahl Sabell widerlegen wollte, so mußte es im größten Gegensatz geschehen. Sabell behauptete nur Eine Hypostase; Dionysius nahm drey Substanzen an. Basilius urtheilt sehr richtig über

über die Lage der Sachen; und Dionysius entgeht seinem Tadel nicht, so sehr dieser auch als Streiter für die Orthodoxie Lob einzuernten hoffte. Er hätte bloß die Persönlichkeit des Logos behaupten sollen; denn nur der Widerspruch Sabells hierwider konnte sein Zeitalter empören, und weiter hätte er sich auf nichts einlassen müssen. Basil. Ep. IX. „Die Ursache war, dem Sabell „recht zu widersprechen, denn da es ihm genug „seyn konnte, zu zeigen, daß der Vater und „Sohn nicht Ein Subject seyn, so behauptete „er, um einen hervorstechenden überflüssigen Sieg „zu haben, nicht bloß verschiedene Hypostasen, „sondern auch eine Verschiedenheit des Wesens „(ουσια), Stufen der Macht und Verschiedenheit „der Anbetung. — Ueberdem hat er Ausdrücke „vom heil. Geist gebraucht, die seiner nicht wür„dig sind; er trennt ihn von der anzubetenden „Gottheit, und rechnet ihn sehr niedrig zur ge„schaffenen und dienenden Creatur„ *).

Dionysius Widerlegungsart fand bey den Bischöfen keinen völligen Beyfall; man stieß sich an den Hypostasen und Subordination. Für beide Behauptungen war aber nicht sowohl Dio-

 nysius

*) Am genauesten hielt sich lange hernach Photinus an Sabell. Er behauptete nach Theodoret T. IV. p. 224. Vater, Sohn und Geist hätten nur eine Operation (ενεργειαν) und drückte die Meinung Sabells nur mit andern Worten aus.

nysius verantwortlich als seine Vorgänger. Alle platonisirenden Väter hatten die letzte, und es war nichts dabey zu erinnern; selbst Tertullian behauptet sehr deutlich den Stufenunterschied adverf. Prax. c. 8. 9. Pater enim tota substantia est, filius vero *deriuatio totius* et *portio*, sicut ipse profitetur: quia Pater *maior* me est. —— Bene quod et dominus vsus hoc verbo in persona Paracleti, non diuisionem significat, sed dispositionem: rogabo enim, inquit, Patrem et alium aduocatum mittet vobis, Spiritum veritatis. Sic alium a se Paracletum, quomodo et nos a Patre alium filium, vt *tertium gradum* ostenderet in Paracleto, sicut nos *secundum* in filio propter oeconomiae obseruationem.

Origenes aber war noch viel weiter gegangen, hatte ja den heil. Geist zum Geschöpf gemacht, und deutlich genug drey Hypostasen angenommen. Novatian blieb ohne Tadel, wenn er gleich die größeste Subordination einführte; daher schließt man billig, den Bischöfen gefiel am wenigsten des Dionysius Idee vom Logos; in Hinsicht des heiligen Geistes, ließen sie es eher hingehen. Ja man findet selbst nicht ein Mahl, daß Sabell Vorwürfe leiden muß, weil er Sohn und Geist für eins hielt! Durch die schwache Vorstellung der Streiter wider Sabell wurde nach und nach der Gedanke immer allgemeiner, daß der Geist unter dem Sohn sey, und der größte Theil hielt

ihn

ihn für eine an Macht und Würde weit geringere Substanz als den Sohn. So verlassen wir das dritte Jahrhundert, und werden finden, daß diese Idee auch noch ins vierte hinüber geschlichen ist, und nach der Mitte desselben erst eigentlichen Widerstand findet.

Im Anfange des vierten Jahrhunderts wurde der Streit über den λογος zwar heftiger, aber über den heil. Geist zankte man nicht, sondern dachte ihn sich noch immer als eine Hypostase, weit geringer als den Sohn, auch wohl gar als ein Geschöpf durch den Sohn, aber noch lange nicht als höchsten Gott. Es ist ausgemacht, daß ihn Arius für ein Geschöpf des Sohns hielt; und doch fand die Synode zu Nicäa keinen Beruf, etwas über den heil. Geist festzusetzen. Es ist nicht minder gewiß, daß selbst Athanasius den Sohn anfänglich für größer hielt als den heil. Geist, und daß Basilius ihn weit unter den Sohn setzte. Dieß wollen wir vorher beweisen, ehe wir weiter gehen. Athanasius behauptete, Christus habe (Joh. 14, 28), der Vater ist größer als ich, den Juden als Mensch gesagt, den Jüngern hingegen habe er seine Größe und Gottheit gezeigt, und ihnen den heil. Geist gegeben, ὀυκετι ἐλαττονα ἑαυτον τȣ πνευματος, ἀλλα μειζονα και ισον οντα σημαινων *). Größer und gleich ist

*) cf. Huet. Origen. p. 122. T. IV. Orig. de la Rue.

ist zwar ein Widerspruch, wenn anders nicht Athanasius durch ισον nur so viel ausdrücken will, daß er einerley Natur mit dem Sohn gehabt habe. Nur aus dem Ansehen des Kirchenglaubens, der noch immer den Stufenunterschied beybehielt, läßt sich diese Erscheinung erklären, daß sogar Athanasius, der doch die Homousie des Vaters und Sohns scharfsinnig genug vertheidigte, sich bey dem heil. Geist in die Subordination verlor.

Daß ferner Arius den heil. Geist für ein Geschöpf des λογος hielt, ist ausgemacht; wenn man aber fragt, was er für Grund dazu hatte? so sind seine Beweise folgende. Von Origenes Zeit her war Joh. 1, 3. παντα δι αυτȣ εγενετο ein Hauptbeweis geblieben; demnächst glaubte er, darin einen Beweis für seine Meinung zu finden, daß der Vater den heil. Geist vom Himmel sandte zum Schutz der Apostel; was aber von einem Ort zum andern übergehe, sey transitorischer Substanz, also der heil. Geist ein Geschöpf. Ferner aus Amos 4, 13. Ich bin es der den Donner befestigt und den Geist schafft *). Dazu setzten die Arianer noch 1 Timoth. 5, 21. wo die Engel Christo gleich nachgesetzt werden: ich bezeuge vor Gott, Christus, und den heiligen Engeln u. s. w. Der heil. Geist, schlossen sie, muß

*) Athanas. contra Arium p. 141. Ed. Paris. 1627.

muß also zu den Engeln gehören, und näherten sich dadurch einer alten Behauptung des Valentinus *).

Daß endlich Basilius das grasseste Subordinationssystem hatte, wird aus folgender Stelle augenscheinlich **). „Was ist es nöthig, wenn der

*) Athanaſ. ad Serapion p. 185. Opera.

**) contra Eunom. pr. τις γαρ αναγκη, ει τῳ αξιωματι και τῃ ταξει τριτον ὑπαρχει το πνευμα, τριτον ειναι αυτο και τῃ φυσει; αξιωματι μεν γαρ δευτερευειν τȣ ὑιȣ [παρ' αυτȣ το ειναι εχον και παρ αυτȣ λαμβανον και αναγγελλον ἡμιν, και ὁλως εκεινης της αιτιας εξημμενον] παραδιδωσιν* ισως* ὁ της ευσεβειας λογος· φυσει δε τῃ τριτῃ χρησθαι ȣδε παρα των ἁγιων γραφων δεδιδαγμεθα, ȣτε εκ των προειρημενων κατα το ακολȣθον δυνατον συλλογισασθαι. ὡς γαρ ὁ ὑιος ταξει μεν δευτερος τȣ πατρος, ὁτι απ' εκεινȣ, και αξιωματι, ὁτι αρχη και αιτια τȣ ειναι αυτȣ ὁ πατηρ, και ὁτι δι' αυτȣ ἡ προσοδος, και προσαγωγη προς τον θεον και πατερα· φυσει δε ȣκ ετι δευτερος, διοτι ἡ θεοτης εν ἑκατερῳ μια· ȣτω δηλονοτι και το πνευμα το ἁγιον, ει και ὑποβεβηκε τον ὑιον τῃ τε ταξει και τῳ αξιωματι, ἱν' ὁλως και συγχωρησωμεν, ȣκ ετ' αν εικοτως ὡς αλλοτριας ὑπαρχων φυσεως. cf. Petav. dogmat. p. 649. 50. Dieß ist eine von den berüchtigten Stellen, die von den Occidentalen auf der Synode zu Florenz zur Rechtfertigung ihrer Formel vorgelesen, aber von Marcus von Ephesus als verfälscht verworfen

der Geist an Würde und Ordnung der dritte ist, daß er auch der dritte der Natur nach sey? denn daß er an Würde der zweyte vom Sohn ist, lehrt wohl die heilige Schrift; daß er aber eine dritte Natur habe, lernen wir weder aus der Bibel, noch kann es aus dem vorhergehenden folgen. Denn wie der Sohn der zweyte vom Vater ist der Ordnung nach, weil er von ihm ist, und der Würde nach, weil der Vater der Anfang und die Ursach seiner Existenz ist; ferner weil durch ihn der Zugang zu Gott dem Vater ist: so ist er doch der Natur nach nicht der Zweyte, weil Eine Gottheit in beiden ist.

Auf eben diese Weise ist auch der heil. Geist unter dem Sohn an Würde und Ordnung. Wenn wir nun alles dieß zugeben, so können wir doch nicht einräumen, daß er eine andere Natur habe.„

Der Kirche war also die Lehre von der substantiellen Gottheit des heil. Geistes noch immer unbekannt, und blieb es auch noch weit über die Mitte des vierten Jahrhunderts. Eusebius versichert,

worfen wurden. Die in [] geschlossenen Worte bleiben mir sehr verdächtig, die mit (*) bezeichneten sind aber gewiß echt, und wenn Marcus aus ἀξιώματι δευτερεύειν argumentirte, daß dieß die Meinung Basils nicht seyn könne; so beweiset dieß nichts, da es nach andern Stellen ganz seine Idee ist.

sichert, daß die catholische Kirche ihren Gott als Gott, Herrn und Heiland, und eingebornen Sohn des höchsten Gottes erkenne, und sonst keinen andern Gebornen des göttlichen Nahmens würdige. Ihn allein halte sie für Gott, den einzig der Vater aus sich gezeugt habe *): und Gregor von Nazianz bemerkt, daß es zu Basilius Zeit das Losungswort war, Jemand aus der Kirche zu jagen, wenn er mit deutlichen Worten sagte, der heil. Geist sey Gott. Man horchte sehr aufmerksam auf Basilius, ob er es wagen würde, das Wort θεος vom Geist zu gebrauchen; der Ausdruck war damahls gottlos, und man würde dadurch Gelegenheit bekommen haben, ihn seiner Würde zu entsetzen **). Entweder diese Angst, oder weil er noch nicht wußte was Athanasius aus ὁμοϐσιος machen wollte, war dann auch

*) Euſ. de ecclesiaſt. Theologia L. I. c. XI. ἁ δε πεπαιδευμενη ἡ εκκλησια τϐ θεϐ ἑαυτης μεν και θεον και κυριον και Σωτηρα — τϐ δε επι παντων θεϐ υἱον μονογενη αυτον γινωσκειν, και ϐδενα μεν αλλον των γεννητων αναγορευειν θεον αξιοι. μονον δε τϐτον θεον οιδε, ὁν μονον ὁ πατηρ εξ ἑαυτϐ εγεννα.

**) Gregor. Naz. Orat. Baſil. funebr. οἱ μεν εζητϐν λαβεσθαι γυμνης της περι τϐ πνευματος Φωνης, ὡς ειη θεος. ἁπερ ον αληθες, ασεβες εκεινοις ὑπελαμβανετο, και τῳ κακῳ προςατῃ της ασεβειας, ἱνα τον μεν της πολεως μετα της θεολογϐ γλωσσης ὑπερορισωσιν. αυτοι δε κατασχοντες την εκκλησιαν, κ. τ. λ.

auch wohl Ursache, daß er ihn nicht nur nicht Gott nannte, sondern ein Mahl gerade das Gegentheil behauptete, ουτε αυτος ο θεος, αλλα θεου πνευμα. Homil. in S. Baptis. T. 1. p. 511. That dieß Basilius, so ist gar nicht zu verwundern, wenn Hilarius so wenig in den zwölf Büchern von der Trinität, als Cyrillus in der sechszehnten und siebzehnten Catechese, wo er weitläufig den Artikel vom heil. Geist ausführt, ihn Herrn und Gott nennen.

Wenn es nun ausgemacht ist, daß Arius mit seiner Partey den heil. Geist für ein Geschöpf hielt, wie kam es denn, daß die Nicänische Synode dieß mit Stillschweigen übergehen konnte, und diese Meinung nicht auch verketzerte? Theils liegt der Aufschluß in den eben angeführten Stellen. Man war kaum mit dem Logos durchgekommen, ihn aus der Classe der Geschöpfe, oder die Idee daß er Product des Vaters durch den Sohn sey, zu entfernen, die Ausdrücke geschaffen und gemacht zu verdammen, und ihm den Vater gleich zu machen: vielleicht wäre die Alexandrinische Lehre gar nicht durchgegangen, hätte man auch die Gottheit des heil. Geistes behaupten wollen. Auch in der Folge waren die Gegenparteyen noch zu stark, und die Orthodoxen mußten vor jetzt ihre Meinung zurück halten, so gern sie den heil. Geist auch dem Vater und Sohn gleich machen wollten. Man ahndete dergleichen

an

an Basilius, und gewiß auch an Athanasius; aber jener wagte es in der critischen Periode nicht, den heil. Geist Gott zu nennen. Theils war auch auf der andern Seite eine Gleichgültigkeit gegen die Vorstellung vom heil. Geist Schuld daran, daß man nicht früher als gelegentlich nach der Mitte des vierten Jahrhunderts den Streit begann. Der Ausdruck ὁμοουσιος der in die Nicänische Formel nur in sehr schwacher Bedeutung eingerückt wurde, ließ damahls noch nicht an die Consequenzen denken, die er in der Folge mit sich führen würde, nachdem Athanasius den Sinn, welchen er damit verband, deutlich gemacht, die Nicänische Gleichheit zur Identität erhoben, und ihm dadurch ein so großes Gewicht beygelegt hätte, daß er natürlicher Weise früh oder spät für den heil. Geist erkämpft werden mußte.

Unterdessen entstand unter Athanasius ein Gewirre in den Meinungen, das es nöthig macht, hier eine kurze Uebersicht der Kirchengeschichte von diesem Zeitraume zu geben, um den Faden zu behalten, der freylich so verwebt ist, daß auch der kaltblütigste, geduldigste Untersucher verdrießlich werden kann. Der unglücklichste Zeitpunct in der Theologie ist alle Mahl der, wo kein Gedanke von Toleranz ist, sondern wo auf der unschädlichsten Meinung ein Anathema ruht. Dieser entsteht nun gerade hier in der eigentlichsten Bedeutung, und wird immer merklicher, da

mit

mit Veränderung des Regenten sich auch die Theologie verändern mußte. Kaum war die Hoftheologie nach vielen Synoden zu den Provinzen hindurch gedrungen, so starb der Regent, und man fand, daß die eben festgesetzte Orthodoxie, nicht nur eine andere, sondern so gar die gerade entgegen gesetzte Heterodoxie werden müßte. Athanasius glaubte zu triumphiren, und war sehr rüstig in seiner expositione fidei Nicaenae, als auf ein Mahl 335 die Synode zu Tyrus ihn aus dem Besitz seines Bisthums hob, und nach dem Occident jagte. Marcell konnte es sich nicht denken, daß man seine Meinung für Sabellianismus erklären würde, da er Athanasius Vorstellung nur modificiren wollte, die er freylich nicht so fein zu begränzen wußte als Athanasius; aber die Synode zu Jerusalem und Constantinopel schickte ihn 336 hinter Athanasius her, nach dem Occident. Dieser Uebermuth der Arianer ward durch Hülfe des neuen Kaysers Constans, dem bey der Theilung des Reichs Italien zugefallen war, und eine entgegen gesetzte Anmaßung des Bischof Julius von Rom bald wieder vergolten. Der Occident war Nicänisch gesinnt, und es brauchte nur ein Paar Römische Synoden, um die Ketzerey des Athanasius und Marcells wieder rechtgläubig zu machen. Zwischen 341 — 47 fallen drey bis vier Antiochenische Glaubensbekenntnisse, worin zum Theil die Orientalische Bischöfe protestiren, die Athanasische Partey

ten möge doch nicht glauben, daß sie Anhänger eines Presbyters Arius seyn könnten, da sie Bischöfe wären! Man sollte glauben, sie hätten sich der Athanasischen Formel nähern wollen, aber das Gegentheil zeigte sich deutlich, wie das Unglück noch ein Mahl über Athanasius waltete, und er 354 auf der Synode zu Arles, 355 — 56 zu Mayland, und 357, auch von den letzten Bischöfen Tiberius und Hosius erzwungen verketzert wurde. Basil, Bischof von Ancyra, wollte einen Mittelweg zur Aussöhnung finden, und seine Absicht bleibt lobenswürdig; er schlug ὁμοιουσιος statt ὁμουσιος vor, verließ den gröbern Arianismus, mußte aber doch den Nahmen Semiarianer dulden, und fand den Augenblick eine Gegenparten, die, nur um zu widersprechen, ανομοιος sagte, und Aetius nebst Eunomius an ihre Spitze stellte. So hatte man eine neue Classe die Anomöer; ein sonderbares Gemische, Gegner des Basils, die sich der Athanasischen Homousie nähern wollten, eigentlich aber immer dem Arianismus näher kamen, und deßwegen auch ein gut Theil echter Arianer in ihrer Mitte hatten. Auf der Synode zu Rimini und Seleucia 359 unter Constanz wurden die Anomöer noch etwas niedergehalten, denn Basilius hatte sich erhohlt. Schlimm sahe es mit ihrer Parten aus, als 362 Athanasius mächtiger als je hervor ging, und die Basilianer, an Zahl der schwächste Theil, ὁμοιουσιος in ὁμουσιος zu-

 sammen

sammen fließen lassen wollten; allein zwey Jahr nachher saß die Ketzerey der Anomöer mit Valens auf dem Thron, und wüthete gegen Basilianer, die endlich müde 366 der Homousie beytraten.

Durch diese unerträgliche Verwirrung, Zank und Jagd, war das Zeitalter für Ketzerey so empfänglich geworden, daß es ohne dieselbe nicht leben konnte. Wollte die eine Partey ihr Ansehen geltend machen, und einen vollkommenen Sieg erringen, so suchte sie alles hervor, was bey der andern nur auf die entfernteste Weise Abweichung von der Orthodoxie seyn konnte. Bey dieser Animosität wird es unendlich schwer, die echte Vorstellung der verketzerten Systeme da aufzufinden, wo die Schriften ihrer Anhänger nicht auf uns gekommen sind.

Gerade um die Zeit, da die Parteyen des Athanasius, Basilius und Anomöer sich jagten, und die letzten schon sehr angewachsen waren, suchte man die Ketzerey wider den heil. Geist auf, um sie als ein Mittel der Unterdrückung zu gebrauchen. Macedonius, Bischof von Constantinopel, war lange Arianer gewesen, und nun zu den Basilianern übergegangen, weßwegen ihn die Arianer haßten, wie es die Athanasianer längst thaten. So lange er im Amt war, wagte die letztere, damahls schwache Partey nicht ihn anzugreifen; als ihn aber die Anomöer aus der

Gnade

Gnade des Kaisers 360 verdrängt hatten, konnte sich die Athanasische Partey an ihn wagen. Bischof Eustathius von Sebastia, der es sonst sehr mit ihm hielt, wollte ihm keine Entscheidung über den heil. Geist geben, ob er Θεος oder κτισμα sey, und da soll er dahin gerathen seyn, ihn gerade für κτισμα auszugeben *). Hart muß er sich über den heil. Geist ausgedrückt, aber doch vielleicht nicht viel mehr behauptet haben, als das Alter vor ihm; unterdessen war dieß hinreichend, ihn bey dem Volk verhaßt zu machen. Die Orthodoxen erstaunten, daß je ein Mensch so etwas nur hätte träumen können, und stellten sich, als käme ihnen diese Erscheinung tanquam Deus ex machina. Pneumatomachen hießen alle die von nun an, welche vom heil. Geist anders dachten als sie; und so ging der Streit an. Die eigentliche Meinung des Macedonius von seinen Gegnern zu erfahren, dürfte schwer werden. Gregor von Nyssa **) behauptet gerade heraus, er habe den heil. Geist eine Creatur (κτισμα) geheissen. Gregor von Nazianz nur im Allgemeinen, er sey ein Feind des heil. Geistes gewesen. Theodoret ***), er habe Blasphemien

*) Einer von seinen Hauptanhängern war Marathonius, am Ende ein Mönch, von dem die Macedonianer auch Marethonianer genannt wurden. Sozomen. 4. 27.

**) T. 1. p. 864. Paris. 1615.

***) T. 3. p. 588.

phemien gegen den heil. Geist wie die Arianer gesprochen, und ihn offenbar Creatur genannt. Etwas billiger Sozomenus *). „Er lehrte, der „heil. Geist verdiene nicht die Verehrung des „Vaters und Sohnes, und nannte ihn διακονος „und ὑπηρετης, was man sonst nur von En- „geln zu sagen pflegte.„ Und etwas härter wieder Socrates **). „Als Eustathius von Sebastia vertrieben war, vereinigte er sich mit Macedonius. Wie dieser aber anfing den heil. Geist von der Trinitätslehre auszuschließen, so sagte Eustathius: ich wage es weder den heil. Geist Gott zu nennen, noch nehme ich es mir heraus ihn Creatur zu heissen.„ Augustins Zeitgenossen hatten gewiß zum Theil nicht die echte Vorstellung des Macedonius, wenn sie glaubten, er und seine Anhänger hätten dem heil. Geist keine Substantialität gegeben ***). Persönlichkeit und Substanz

*) 4. 27. Hist. Eccles.

**) 2. 45. Hist. eccles. ουτε θεον ονομαζειν το πνευμα το αγιον αἱρουμαι, ουτε κτισμα καλειν τολμησαιμι.

***) Aug. de haeres. T. 8. p. 14. Ed. Benedict. Macedoniani de spiritu sancto, quod vnius eiusdemque substantiae sit nolunt credere, creaturam eam esse dicentes. Hos potius quidam Semiarianos vocant: quamuis a nonnullis perhibeantur non Deum sed Deitatem matris et filii dicere spiritum sanctum et *nullam propriam habere substantiam.*

Substanz hat er ihm wohl nicht abgesprochen; sondern ihn nur für eine vom Vater durch den Sohn erschaffene, mithin beiden untergeordnete Hypostase, erklärt; die Orthodoxen kämpfen nicht um die Persönlichkeit, denn die war seit Origenes ziemlich allgemein anerkannt, sondern richten ihre Vertheidigung gegen die erwähnte Behauptung.

Hier treten nun Basil der Große, Athanasius und die beiden Gregore als Gegner der Pneumatomachen auf, die den Ton angeben, den die andern Vertheidiger meist nur nachtönen. Wir begnügen uns also mit diesen, und lassen Didymus, Ambrosius u. s. w. größtentheils vorbey, werfen aber vorher erst einen Blick auf die Einwürfe der Arianer und Anomöer wider den heil. Geist, und auf die Widerlegungsart des Basils. Wir folgen in der Lehre vom Paraclet, sagt Eunomius *), nicht den ungeprüften und unbewiesenen Meinungen vieler, sondern beobachten in allen Stücken die Lehre der heil. Schriftsteller, und da wir von ihnen gelernt haben, daß er der dritte an Würde und Ordnung ist (Matth. 28, 19), so halten wir ihn auch für den dritten seiner Natur nach; denn es ist sehr gegründet, daß das Erste nach der Ordnung nicht das Zweyte der Natur nach seyn kann, oder das Erste der Natur nach

 nicht

*) Apologeticus §. 25. apud Basil. T. I. Garnier.

nicht den zweyten oder dritten Rang erhalten kann. Weil nun diese Ordnung in der Schöpfung der Noeta die beste ist, so kann der heil. Geist der Dritte in der Ordnung, nicht der Erste der Natur nach seyn, weil dieses Gott der Vater ist. Es wäre absurd oder überflüssig, wenn wir setzen wollten, daß er bald den ersten bald den dritten Platz habe, und daß das Angebetete mit dem worin (εν πνευματι) angebetet wird, einerley sey. Joh. 4, 24. Gott ist ein Geist ꝛc. Auch ist er nicht eben derselbe, welcher der Sohn ist; sonst würde er nicht nach dem Sohn gezählt werden, der seine eigne Hypostase hat. Zum Beweis dieses Satzes ist auch der Ausspruch des Erlösers hinreichend, wodurch er deutlich den unterschied, der zur Erinnerung und Belehrung der Apostel geschickt werden sollte. Joh. 16. Nichts ist der Zahl nach außer Gott ungeschaffen, denn es ist nur ein einziger Ungeschaffener, aus dem alles geschaffen ist; oder etwas anders als der Sohn geboren, denn einer ist der Eingeborne unser Herr, durch den alles ist, nach dem Ausdruck des Apostels, Col. 1, 16: sondern der heil. Geist ist der dritte der Natur und Ordnung nach, auf Befehl des Vaters, und durch die Kraft des Sohns geworden, in der dritten Stelle verehrt, als der erste und größte von allen, zugleich aber auch das einzige Geschöpf des Eingebornen von dieser Art. Er hat keine Gottheit, keine Weltschöpferkraft, aber ist voll von

Heili-

Heiligung und Lehrkraft.„ Für die Schaffung des Sohns führt er Apostelg. 2, 36. Sprichw. 8, 22. an; für die Schaffung des heil. Geistes durch den Sohn 1 Cor. 8, 6. Dann fährt er fort, der Vater ist nicht gezeugt, der Sohn nicht ungezeugt, so wie er unendlich ist, so wird er auch genannt wahrhaft Erzeugter (γεννημα), gehorsamer Sohn, vollkommener Diener bey der ganzen Schöpfung, der nach den Willen des Vaters seinen Dienst leistete bey Gründung und Ordnung der Welt, bey der Gesetzgebung an die Menschen, bey der Oeconomie und ganzen Beglückung des Menschengeschlechts; der den Paraclet als Diener gebrauchte zur Heiligung, Belehrung, und Befestigung der Gläubigen.„ Den heil. Geist unterordnet er dem Sohn, den Sohn dem Vater, und den Beweis führt er aus 1 Cor. 15, 28.

Diese Behauptungen widerlegt nun Basil, freylich mit wenig Ueberzeugung für Eunomius und andre Denker. B. I. S. 272. „Warum ist es nöthig, wenn der heil. Geist an Würde und Ordnung der dritte ist, daß er auch der Natur (φυσις) nach der dritte seyn müsse? Denn so wie der Sohn in der Ordnung zwar der Zweyte nach dem Vater ist, weil er von ihm sein Wesen hat, an Würde aber, weil er sein Princip und Ursache ist, in so fern er sein Vater heißt, und weil man durch ihn den Zugang zu Gott dem Va-

ter erhält; der Natur nach aber nicht der Zweyte, weil Eine Gottheit in beiden ist: so verhält es sich auch mit dem heil. Geist; wenn er gleich an Ordnung und Würde der Zweyte vom Sohn ist (um dieß ganz zuzugeben), so leuchtet es doch nicht ein, daß billig folgen müsse, er sey auch von einer andern Natur. Die Engel haben so wohl einerley Nahmen als einerley Natur unter sich, und darnach haben einige den Schutz über die Heiden, andre sind Begleiter einzelner Gläubigen. So weit aber ein ganzes Volk einen Mann übertrifft, so muß auch wahrhaftig die Würde eines Engels, der ein ganzes Volk schützt, größer seyn, als der, dem der Schutz eines einzelnen Menschen anvertrauet ist.„ Eben so gut hätte Basilius die Menschheit zum Beweise anführen können, wenn er ein Mahl das Unschickliche dieses Vergleichs nicht sah, und die Verschiedenheit dreyer Engel auf die Einheit der Trinität anwenden konnte. Drey Menschen sind oft an Würde und Rang verschieden, und doch einerley Natur. Das grasseste Subordinationssystem ist übrigens aus diesem Vergleich klar. Er scheint es aber auch selbst gefühlt zu haben, denn S. 173 wird er zweifelhaft, ob er den Unterschied der Ordnung und Würde ganz zugeben soll. „Wenn also gleich der Geist an Würde und Ordnung geringer ist, wie man sagt (denn der Gegner wendet ein, wir lesen, daß er als der

Dritte nach dem Vater und Sohn gezählt wird, Matth. 28, 29. wo uns Christus die Ordnung angezeigt hat); so haben wir doch nirgends gelesen, daß er vom Vater und Sohn je eine dritte verschiedene Natur (φυσις) gewesen ist.„ Besser widerlegt er ihn S. 273 aus der Taufformel. — Ferner aus den Operationen, nur nach der Exegese seiner Zeit, Ps. 32, 6 nach 70. Wie der Gott Logos Schöpfer des Himmels ist, so hat der heil. Geist den himmlischen Herrschaften einen festen Grund gegeben. Hiob 33, 4. Der Geist des Herrn ists, der mich geschaffen hat. Dieß versteht er von der Vollkommenheit der Tugend, Jes. 4, 16. wo Jesaias von der Person des Herrn reden soll. Der Herr hat mich gesandt und sein Geist. Wenn diese Stelle nach den Ideen seiner Zeit Beweis seyn konnte, so hätte er sie schärfer urgiren sollen, aber er eilt schnell darüber hin. Ps. 139, 7. Daß die Kraft des Geistes alles durchdringe. Die Verbindung der Operation des heil. Geistes, mit der des Vaters und Sohns, beweiset er aus 1 Cor. 12, 4. Die Theilnahme des Geistes an der Gottheit Apostelgesch. 21, 11. 1 Cor. 12, 11. 2, 10. 3, 16. Röm. 8, 11. 1 Joh. 3, 24. Eph. 2, 21. „Wenn also Gott in uns durch den Geist wohnet, ist es dann nicht eine offenbare Gottlosigkeit, den Geist für der Gottheit nicht theilhaftig auszugeben! Und wenn wir die, welche an Tugend vollkom-

men sind, Götter *) nennen, die Vervollkommnung aber durch den Geist geschieht, wie soll, der welcher andre zu Göttern macht, selbst der Gottheit ermangeln? Mangel an Ehrerbietung ist es, zu behaupten, daß so wie bey Menschen, so auch beym heil. Geist die Gottheit durch Theilnahme erworben nur verehrt werde, nicht aber von Natur ihm zukomme. Hierwider streitet die Taufformel. Die Taufe ist das Siegel des Glaubens, der Glaube aber Beyfall, den man der Gottheit gibt.„ Hieraus beweiset er nun auch, daß der heil. Geist weder Geschöpf noch Diener sey. In die größte Verlegenheit kommt er durch eine Art von Dilemma, was die Arianer zur Festung gemacht hatten, und womit auch Eunomius losrückt. „Ist der heil. Geist nicht Geschöpf, so ist er entweder gezeugt oder nicht gezeugt (γεννημα η αγεννητον); nun aber ist nur der einzige Gott ohne Anfang und ungezeugt, auch ist er kein γεννημα: also muß man ihn Geschöpf oder Gemachtes (ποιημα) nennen.„ Hier weiß sich Basilius nicht zu helfen. Er gesteht, daß so wie man vieles in der Natur und an dem Menschen nicht wisse, so bliebe auch dieß ein Problem, worüber uns die Zukunft belehren werde. Man sollte denken, er würde ihn für

αγεννη-

*) T. I. p. 321. durch ihn ist jeder Heilige Gott Ps. 81, 6. Und wo der Gott der Götter steht, interpretirt er Götter durch Heilige. Ps. 49, 1. 83, 3. Sonderbar!

αγεννητον erklärt haben, aber dieß ist ganz wider die Orthodoxie seiner Zeit. „Keiner wird so unsinnig seyn, und sich erkühnen, einen andern als dem Gott des Weltalls αγεννητον zu nennen, aber auch nicht Sohn, weil der Eingeborne, der einzige ist. Man nenne ihn Geist Gottes, Geist der Wahrheit, der vom Vater gesandt, und vom Sohn verliehen wird; nicht Diener, sondern heiliger, guter, leitender, lebendig machender Geist, Geist der Kindschaft; der alles was die Gottheit angeht, weiß.„ Noch hatten die Arianer zwey Hauptbeweisstellen für die Behauptung, daß der heil. Geist Geschöpf sey. Amos 4, 13. ὁ ϛερεων βροντην, και κτιζων πνευμα, und Joh. 1, 3. Basilius bemerkt sehr richtig, daß das erste vom Wind gesagt zu seyn scheine; nur sein Grund ist nicht sehr exegetisch; es heisse ja nicht ὁ κτισας πνευμα, sondern ὁ κτιζων. Hätte er doch ein wenig Hebräisch gewußt!

Der Stelle des Johannes kann er aber nicht recht beykommen, wenigstens wäre seine Interpretation nicht tadelfrey, wenn er sich hätte etwas darauf zu Gute thun wollen, und wenn man sie nicht als eine Notherklärung ansehen müßte. „Die Worte παντα δι' αυτȣ εγενετο zeigen auf keine Weise, daß der heil. Geist geschaffen sey, als wenn man den heil. Geist zu Allem zählen dürfte, da er ein Einziger ist? Wie kann er, da

er eine ganz besondere Natur hat, mit in παντι begriffen seyn? Eine fromme Seele muß sich scheuen vom heil. Geist zu behaupten, was in der Bibel verschwiegen wird.„ Da er so bescheiden ist, enthalten wir uns auch des Urtheils über seinen Beweis, und glauben lieber, daß er etwas anders hat sagen wollen, was er hier nur dunkel ausdrücken konnte, weil die Lage der Sachen es so wollte. Unterdessen hätte seine seichte Declamation ihm um allen Credit helfen können, wenn die Arianer mit ihm confrontirt worden wären. Sie waren an strenge Demonstration gewohnt; er declamirte mehr. Eine eigene Homilie hat er dem 32 (unserm 33) Psalm gewidmet, wo er den Beweis für den heil. Geist aus dem 6 V. recht anschaulich machen will. „Wo sind die, welche den heil. Geist von der Schöpferkraft scheiden, und ihn von der Verbindung des Vaters und Sohns trennen? Sie mögen den Psalm hören: Die Himmel sind durch den Logos gemacht u. s. w. Man wird doch wohl nicht glauben, daß λογος hier Wort ist, noch πνευμα für einen Hauch, der in der Luft zerstiebt halten (Es scheint die Arianer hatten diese Erklärung)? Es ist der Logos, der im Anfang bey Gott war, und der heilige Geist, der ganz besonders diesen Nahmen erhalten hat. So wie nun also der Demiurg Logos den Himmel befestigt hat, so hat auch der heil. Geist

aus

aus Gott, der von Gott ausgeht; d. h. der aus seinem Munde geht (damit man ihn nicht für ein Wesen außer Gott (των ἔξωθεν τι) und für ein Geschöpf halte, sondern ihn als seine Hypostase von Gott habend verehre) alle seine Kräfte zur Schöpfung mit verwendet." Was hätte er sagen wollen, wenn seine Gegner die Fragen mit ja beantwortet hätten, da er ihnen selbst die Waffen reichte, womit sie ihn niederschlagen konnten? Ich halte Basilius! den λογος für den Befehl Gottes, das πνευμα für den Hauch mit dem der Befehl gegeben ist; du kannst nur bey einiger Consequenz es dir nicht viel anders denken, wenn du es auch aus dem Munde Gottes gehen läßst. Was verbindest du für eine Idee mit Hypostase, doch wohl nicht Substanz? „Sie machten auch wirklich einen ähnlichen Einwurf. B. I. S. 312. Die Bedeutung Geist sey gar vielfach in der Bibel, Geist der Menschen Ps. 103, 29. Geist Gottes Mos. 6, 3. als Wind Ps. 147, 18. Dieß alles werde doch keiner für Gott selbst halten wollen? Er antwortet: aus der Homonymie folge keine Identität. Viele οντα gebe es, und doch sey eigentlich Gott ὁ ων 2 B. Mos. 3, 14.

Seine Auskunft, die er gibt, warum die Synode zu Nicäa nichts über den heil. Geist fest setzte, sondern sich mit den Worten begnügte: wir glauben auch an den heil. Geist, wird, nachdem die wahre Ursache entwickelt ist, nicht mehr befrie-

men sind, Götter *) nennen, die Vervollkommnung aber durch den Geist geschieht, wie soll, der welcher andre zu Göttern macht, selbst der Gottheit ermangeln? Mangel an Ehrerbietung ist es, zu behaupten, daß so wie bey Menschen, so auch beym heil. Geist die Gottheit durch Theilnahme erworben nur verehrt werde, nicht aber von Natur ihm zukomme. Hierwider streitet die Taufformel. Die Taufe ist das Siegel des Glaubens, der Glaube aber Beyfall, den man der Gottheit gibt.„ Hieraus beweiset er nun auch, daß der heil. Geist weder Geschöpf noch Diener sey. In die größte Verlegenheit kommt er durch eine Art von Dilemma, was die Arianer zur Festung gemacht hatten, und womit auch Eunomius losrückt. „Ist der heil. Geist nicht Geschöpf, so ist er entweder gezeugt oder nicht gezeugt (γεννημα η αγεννητον); nun aber ist nur der einzige Gott ohne Anfang und ungezeugt, auch ist er kein γεννημα: also muß man ihn Geschöpf oder Gemachtes (ποιημα) nennen.„ Hier weiß sich Basilius nicht zu helfen. Er gesteht, daß so wie man vieles in der Natur und an dem Menschen nicht wisse, so bliebe auch dieß ein Problem, worüber uns die Zukunft belehren werde. Man sollte denken, er würde ihn für

αγεννη-

*) T. I. p. 321. durch ihn ist jeder Heilige Gott Ps. 81, 6. Und wo der Gott der Götter steht, interpretirt er Götter durch Heilige. Ps. 49, I. 83, 3. Sonderbar!

αγεννητον erklärt haben, aber dieß ist ganz wider die Orthodoxie seiner Zeit. „Keiner wird so unsinnig seyn, und sich erkühnen, einen andern als dem Gott des Weltalls αγεννητον zu nennen, aber auch nicht Sohn, weil der Eingeborne, der einzige ist. Man nenne ihn Geist Gottes, Geist der Wahrheit, der vom Vater gesandt, und vom Sohn verliehen wird; nicht Diener, sondern heiliger, guter, leitender, lebendig machender Geist, Geist der Kindschaft; der alles was die Gottheit angeht, weiß.„ Noch hatten die Arianer zwey Hauptbeweisstellen für die Behauptung, daß der heil. Geist Geschöpf sey. Amos 4, 13. ὁ ϛερεων βροντην, και κτιζων πνευμα, und Joh. 1, 3. Basilius bemerkt sehr richtig, daß das erste vom Wind gesagt zu seyn scheine; nur sein Grund ist nicht sehr exegetisch; es heisse ja nicht ὁ κτισας πνευμα, sondern ὁ κτιζων. Hätte er doch ein wenig Hebräisch gewußt!

Der Stelle des Johannes kann er aber nicht recht beykommen, wenigstens wäre seine Interpretation nicht tadelfrey, wenn er sich hätte etwas darauf zu Gute thun wollen, und wenn man sie nicht als eine Notherklärung ansehen müßte. „Die Worte παντα δι' αυτȣ εγενετο zeigen auf keine Weise, daß der heil. Geist geschaffen sey; als wenn man den heil. Geist zu Allem zählen dürfte, da er ein Einziger ist? Wie kann er, da

er

er eine ganz besondere Natur hat, mit in παωι begriffen seyn? Eine fromme Seele muß sich scheuen vom heil. Geist zu behaupten, was in der Bibel verschwiegen wird.„ Da er so bescheiden ist, enthalten wir uns auch des Urtheils über seinen Beweis, und glauben lieber, daß er etwas anders hat sagen wollen, was er hier nur dunkel ausdrücken konnte, weil die Lage der Sachen es so wollte. Unterdessen hätte seine seichte Declamation ihm um allen Credit helfen können, wenn die Arianer mit ihm confrontirt worden wären. Sie waren an strenge Demonstration gewohnt; er declamirte mehr. Eine eigene Homilie hat er dem 32 (unserm 33) Psalm gewidmet, wo er den Beweis für den heil. Geist aus dem 6 V. recht anschaulich machen will. „Wo sind die, welche den heil. Geist von der Schöpferkraft scheiden, und ihn von der Verbindung des Vaters und Sohns trennen? Sie mögen den Psalm hören: Die Himmel sind durch den Logos gemacht u. s. w. Man wird doch wohl nicht glauben, daß λογος hier Wort ist, noch πνευμα für einen Hauch, der in der Luft zerstiebt halten (Es scheint die Arianer hatten diese Erklärung)? Es ist der Logos, der im Anfang bey Gott war, und der heilige Geist, der ganz besonders diesen Nahmen erhalten hat. So wie nun also der Demiurg Logos den Himmel befestigt hat, so hat auch der heil. Geist

aus

aus Gott, der von Gott ausgeht; d. h. der aus seinem Munde geht (damit man ihn nicht für ein Wesen außer Gott (των ἐξωθεν τι) und für ein Geschöpf halte, sondern ihn als seine Hypostase von Gott habend verehre) alle seine Kräfte zur Schöpfung mit verwendet." Was hätte er sagen wollen, wenn seine Gegner die Fragen mit ja beantwortet hätten, da er ihnen selbst die Waffen reichte, womit sie ihn niederschlagen konnten? Ich halte Basilius! den λογος für den Befehl Gottes, das πνευμα für den Hauch mit dem der Befehl gegeben ist; du kannst nur bey einiger Consequenz es dir nicht viel anders denken, wenn du es auch aus dem Munde Gottes gehen läßst. Was verbindest du für eine Idee mit Hypostase, doch wohl nicht Substanz? „Sie machten auch wirklich einen ähnlichen Einwurf. B. I. S. 312. Die Bedeutung Geist sey gar vielfach in der Bibel, Geist der Menschen Ps. 103, 29. Geist Gottes Mos. 6, 3. als Wind Ps. 147, 18. Dieß alles werde doch keiner für Gott selbst halten wollen? Er antwortet: aus der Homonymie folge keine Identität. Viele ὀντα gebe es, und doch sey eigentlich Gott ὁ ὠν 2 B. Mos. 3, 14.

Seine Auskunft, die er gibt, warum die Synode zu Nicäa nichts über den heil. Geist fest setzte, sondern sich mit den Worten begnügte: wir glauben auch an den heil. Geist, wird, nachdem die wahre Ursache entwickelt ist, nicht mehr befrie-

befriedigend seyn, verdient hier aber doch einen Platz, weil die Arianer darauf gedrungen zu haben scheinen. B. 3. S. 216. Br. 125. „Die Lehre vom heil. Geist ist nur im Vorbeygehen erwähnt (εν περιδρομη κειται), und schien keine Untersuchung zu erfodern, weil damahls der Streit noch nicht erregt war, sondern die Meinung ohne Arg in den Seelen der Glaubigen lag. Als aber allmählich der böse Samen der Gottlosigkeit anwuchs, der zuerst vom Arius dem Anführer der Secte ausgestreuet, und hernach von denen die seine Meinung gottlos annahmen, zum Verderben der Kirche genährt wurde, so brach der Anhang dieser Gottlosigkeit (Semiarianer, Anomöer, Macedonianer) in Blasphemien gegen den heil. Geist aus, deßwegen ist es nöthig, gegen die, welche gegen sich selbst keine Schonung gebrauchen, und die unvermeidliche Drohung nicht sahen, welche unser Herr denen, die Blasphemien gegen den heil. Geist aussprechen, gedrohet hat, vorzuschlagen, daß sie mit einem Anathema belegt werden, welche den heil. Geist für ein Geschöpf halten (Arianer), als auch die, welche nicht bekennen, daß er von Natur heilig sey, wie der Vater und Sohn von Natur heilig ist (Anomöer), sondern ihn von der göttlichen und seligen Natur trennen. Ferner die, welche ihn einen Diener (λειτουργικον) nennen, und dadurch in die Classe der Geschöpfe herabsetzen (Macedonianer): ferner muß man denen

fluchen,

fluchen, welche den Sohn dem Vater und den heil. Geist dem Sohn vorsetzen." Nicht darum, weil die Vorstellung des Arius und der Sabellianer noch nicht verschieden von der war, die man jetzt haben wollte, hatte man geschwiegen, sondern weil der Geist der Zeit, und der Geist der Ketzerey und Opposition noch keine Cabale zu spielen brauchten, und spielen durften. Basils Eifer ist übrigens unerträglich; allein es läßt sich sehr gut aus der Psychologie erklären; wo schwache Gründe die Ueberlegenheit des andern nicht bezwingen können, wo epineuse Sätze bleiben, die der Streiter für die vermeinte gute Sache weg zu haben wünscht, aber nicht wegräumen kann, da entsteht Eifer und Intoleranz. Er versucht sie von sich zu stoßen, und spricht das Anathema darüber.

Im Streit mit den Pneumatomachen überhaupt ist es merkwürdig, daß die Hauptgegner Basil und Gregor von Nazianz selbst gestehen, daß die Gottheit des heil. Geistes nur sehr dunkel in der Bibel liege, wenn man nicht die Tradition zu Hülfe nehme, die dem Zank einen Ausschlag geben müsse. Basil. de Spir. Sanct. c. 27. „Die Apostel und Väter, welche im Anfang für die Kirche gewisse Gebräuche fest setzten, haben die Würde der Mysterien dadurch erhalten, daß sie dieselben geheim hielten und verschwiegen, denn das ist kein Mysterium, was zu den Ohren des

Volks

Volks kommt. Dieß ist der Grund, warum die Tradition nicht geschrieben ist, damit nicht die Kenntniß der Dogmen verabsäumt würde, und des Gewöhnlichen wegen beym Volk in Verachtung käme. Durchaus aber sind Dogma und Predigt, (öffentliche Lehre κηρυγμα) verschieden. Dogmata werden verschwiegen, κηρυγματα bekannt gemacht. Eine Art von Stillschweigen ist auch die Dunkelheit der Schrift, welche den Verstand von Dogmen schwer macht zum Nutzen der Lesenden. Da muß die Tradition zu Hülfe kommen. Selbst das Bekenntniß des Glaubens an den Vater, Sohn und heil. Geist; aus welchen Schriften haben wir es? Wenn wir also nach der Tradition der Taufe der Frömmigkeit gemäß, wie wir getauft werden, auch glauben, und das Bekenntniß nach der Taufe formen müssen; so mögen die Gegner uns auch zugeben, daß wir nach eben dieser Regel die Anbetung dem Glauben gemäß festsetzen. Wenn sie aber die Art der Anbetung aus der Tradition verwerfen, so mögen sie uns auch einen Beweis für das Glaubensbekenntniß, und die übrigen Gewohnheiten, die wir angeführt haben, aus der Schrift bringen!„

Die Macedonianer sagten: ihr führt einen fremden Gott ein, der in der Bibel nicht Gott heißt. Gregor von Nazianz entwickelt den Grund, warum die Lehre von der Gottheit des heil. Geistes

stes nicht so deutlich in der Bibel zu finden sey. Orat. 37. „Das alte Testament lehrte den Vater offenbar, den Sohn etwas dunkel. Das neue Testament zeigte uns den Sohn deutlich, und deutete die Gottheit des heil. Geistes nur etwas dunkel an. Jetzt aber ist der Geist selbst unter uns, und erklärt sich uns deutlicher: Es war nicht sicher genug, da die Gottheit des Vaters noch nicht genug anerkannt war, den Sohn offenbar zu predigen, noch da die Gottheit des Sohns noch nicht ganz angenommen war, den heil. Geist uns, so zu sagen, wie eine schwere Bürde aufzulegen, damit wir nicht, wie durch Speisen überladen oder von den Strahlen der Sonne geblendet, auch die Kräfte in Gefahr setzten, die wir noch hatten. Deßwegen sagt uns auch der Erlöser, der Geist wird euch alles lehren. Ich glaube die Gottheit des heil. Geistes ist eins von diesen, die in der Folge deutlicher sollten erklärt werden, alsdann nähmlich, wenn nach der Wiederherstellung des Heilandes, seine Anerkennung reif wäre, wenn man ihm wegen dieses großen Wunders den Glauben nicht versagen könnte.„

Der Ton, welcher in diesem Geständniß herrscht, zeigt eine Ueberlegenheit der Macedonianer an, deren Exegese strenger war als die der Orthodoxen. Wenn gleich Gregorius kurz vorher bey dem Einwurf, sie führten einen fremden Gott ein, den die alten Väter nicht anerkannt

 hätten,

hätten, der nicht in der Bibel gefunden werde, geantwortet hatte, daß er das Gegentheil zum Ueberfluß zeigen wolle; so sieht man doch hier, wie so wohl er als Basilius sich den Rückzug decken, wenn ihre Beweise nicht überwiegen sollten. Es war auch eine traurige Nothwendigkeit für sie, alles zu Hülfe zu nehmen, damit sie sich gegen die scharfsinnigen Gegner nur einiger Maßen halten möchten; denn keiner hatte den Scharfsinn des Athanasius, der so dicht an dem Sabellianismus herzustreichen wußte, und doch nicht in diese Ketzerey verfiel, wie der ehrliche Bischof von Ancyra weiland Freund des Athanasius; keiner die Klugheit des Athanasius alle Fragen der Arianer und Macedonianer gerade so abzuweisen, um sich nicht in ein Labyrinth von absurden Meinungen zu verlieren, woraus keine Rettung gewesen wäre. Daher scheint er mir auch den besten Weg gegangen zu seyn, die Gottheit und Consubstantialität des heil. Geistes gegen die Pneumatomachen zu vertheidigen. Er läßt sich nicht zu tief in Speculation ein, sondern gründet seine Behauptung auf die Schrift, denn wie wär es anders möglich nur irgend erträglich über diesen Punct zu philosophiren. Möchten doch seine Zeitgenossen, und andre die ihm folgten, gerade nichts weiter gesagt haben, so wären sie frey von mancher Verlegenheit geblieben, in die sie geriethen, da sie ex concessis disputirten, und keine Frage und Problem der Gegner unaufgelöset

löset lassen wollten. Nur einen Schritt weiter als er, mußten sie in die größten Absurditäten fallen. Athanasius gibt auch den wahren Aufschluß, warum man für die Gottheit des heil. Geistes zu seiner Zeit eifern müsse; weil sonst die sauer erkämpfte Homousie des Vaters und Sohns dahin sinken und wieder aufgegeben werden müsse. Ep. II ad Serapion. „Du wirst dich wundern, daß ich die Lehre vom heil. Geist, die ich aus einem darüber geschriebenen Brief kurz zusammen fassen, und eben so kurz beweisen sollte, vorbey ließ, und gegen die schrieb, welche gottlos vom Sohn denken, und ihn für ein Geschöpf ausgeben: aber ich bin überzeugt, du wirst mich nicht tadeln, wenn du die Ursache hörst, und deine fromme Seele wird es billigen, wenn sie den guten Grund dazu sieht. Weil der Paraclet, wie Christus Joh. 16, 13 sagt, nichts von sich selbst reden wird, sondern was er von mir hören wird u. s. w., und weil ihn so der Vater über alles Fleisch ausgegossen hat; so mußte ich billig vom Sohn zuerst reden und schreiben, damit wir aus der Kenntniß des Sohns auch die des Geistes recht haben könnten.„ Nun geht sein Beweis gleich so fort. Die Eigenheit (ιδιοτητα, Gleichheit?) die der Sohn mit dem Vater hat, die hat auch der Geist mit dem Sohn. Joh. 10. Alles was der Vater hat ist mein. Röm. 8. Er sandte den Geist seines Sohnes in unsre Herzen ꝛc. Joh. 14. Wenn aber der Paraclet

 kommen

kommen wird. 1 Cor. 2. Keiner weiß was den Menschen angeht als der Geist in ihm rc.

So heißt also der Geist des Sohns auch der Geist Gottes in der Schrift. Wie also der Sohn wegen der Eigenheit (Gleichheit) mit dem Vater, und weil er ein eigner Sprosse seines Wesens ist (ιδιον της ȣσιας αυτȣ γεννημα), kein Geschöpf ist, sondern ὁμοȣσιος mit dem Vater; so kann auch der heil. Geist kein Geschöpf seyn, wegen seiner Eigenheit mit dem Sohn, weil er von ihm allen gegeben wird, und was er hat dem Sohn gehört. — Es wird sehr dienlich seyn mit mehrern Argumenten die Gottlosen zu widerlegen, und aus eben den Gründen, weil bewiesen wird, daß der Sohn kein Geschöpf ist, zu zeigen, daß der heil. Geist keine Creatur sey. Creaturen haben ihr Seyn εξ ȣκ οντων, aber der heil. Geist aus Gott. Er ist die Salbung, aber Geschöpfe werden gesalbt. Er ist das Bild des Sohns (Gal. 4. bis Christus in euch gebildet wird rc.). Er ist nur ein Einziger. 2 Cor. 12, 11. Er ist allgegenwärtig. Ps. 138. Wo soll ich hingehen vor deinem Geist rc. Die Hauptstelle der Gegner weiset er durch andre ab Ps. 103. Sende deinen Geist, so werden sie erschaffen. Ps. 32. Der Himmel ist durchs Wort des Herrn gemacht rc. Daraus beweiset er die Unzertrennlichkeit des Sohns und Geistes, und aus Luc. 1. der heil. Geist wird über dich kommen. Die Unzertrenn

zertrennlichkeit der Trinität aus 2 Cor. 13. die Gnade rc. und der Taufformel. Einen Hauptbeweis nimmt er aus der πιςις καθολικη, es ist aber nur Ein Glaube und Eine Taufe: so wie es also der Character des catholischen Glaubens ist, daß er die τριας anerkennt, so kann auch der heil. Geist kein Geschöpf seyn, sonst hätten wir eine Dualität.

Hieraus sieht man nun klar, wie sober er philosophirt, wie bündig er beweiset, und wie seine Beweise auch die seiner Zeitgenossen, und größtentheils noch unserer Dogmatik sind. Hier hat auch sein System mehr Festigkeit, als da er den Arius im Vorbeygehen widerlegen wollte. Die Einwürfe des Arius haben wir schon oben gegeben; hier wollen wir noch nachhohlen, wie Athanasius ihn nur schwach widerlegt. Joh. 1, 3. war ihm damahls noch nicht widerlegbar, sondern er setzt ihm bloß 1 Cor. 10. entgegen. Der heil. Geist ist auch Gott, denn es heißt: ihr seyd abgewaschen, ihr seyd geheiligt im Nahmen unsers Herrn Jesu Christi und seines heil. Geistes. Wenn also der Geist eben so gut heiligt als Vater und Sohn, so hat er auch Theil an der Gottheit. Ferner führt er die Taufformel an, Marc. 16. Die Stelle im Amos handle vom Wind. Arius räumt es ein; beide bessere Exegeten, als man erwarten sollte! Athanasius will ihn auch mit 1 Cor. 2, 11. Niemand kennt die Dinge, welche Gott

 angehen,

angehen, als der Geist, schlagen; allein Arius distinguirte zu fein. Er erkennt, so weit Gott will, die Rathschlüsse der Gottheit, die sie ihm bekannt macht. Arius fordert einen Beweis für die Homousie, darauf hatte sich Athanasius nicht gerüstet; er kämpfte eigentlich nur für die Homousie des Sohns; wie wird er sie behaupten? Er führt die Sünde wider den heil. Geist an (Matth. 12, 13.), nur mußte er dabey auf die Idee des Origenes, dessen großer Verehrer er war, kommen, daß der heil. Geist größer sey als der Sohn, und das war doch wider das alte Subordinationssystem. Noch sonderbarer aber ist es: weil die Magier in Aegypten ausriefen: dieß ist der Finger Gottes, und Christus sagt: wenn ich mit dem Finger Gottes die Teufel austreibe rc., so muß er ὁμοȣσιος mit Gott dem Vater seyn *). Wahrhaftig nur ein Beweis in der Noth, der Arius nicht überzeugen konnte, und

*) Das Argument des Arius, wenn Gott den heil. Geist vom Himmel sende, so sey er tansitorischer Substanz, mithin Geschöpf — finde ich zuerst von Cyrill beantwortet l. 1. de adorat. p. 9. der heil. Geist ist nicht veränderlich (τρεπτον), oder wenn er diese Unvollkommenheit hat (τω τρεπεϑαι νοσει), so trifft der Vorwurf die Gottheit überhaupt, denn er ist ȣσιωδως εκ πατρος και ὑιȣ. Dieß konnte freylich kein Beweis gegen die Arianer seyn, weil die Homousie ja erst bewiesen werden sollte.

und dennoch schreyen ihn Basilius und Gregor nach. Die Gottheit beweiset er aus Apostelgesch. 5. Ananias rc. Arius: nirgends steht in der Schrift, daß der heil. Geist göttlich verehrt werden solle. Athanasius beweiset es aus dem drey Mahl heilig des Jesaias, und weil Moses die Israeliten drey Mahl habe die Knie beugen lassen.

Mit viel mehr Scharfsinn als seine Zeitgenossen behandelt er auch das verhaßte Dilemma, das immer den Gegnern der Athanasischen Parten unwiderlegbar schien, und deßhalb von ihnen immer wieder hervorgesucht wurde. Er weiset es geradezu ab, und dieß war auch das einzige Mittel durchzukommen, nach der damahligen Vorstellung, wo jedes Wort von der Trinität gebraucht, Signal zum Zank und Verfolgung war. Ep 3. ad Serapionem. Die Gegner sagen, wenn der heil. Geist keine Creatur ist, so ist er der Sohn, und beide Logos und Geist sind Brüder; ferner, wenn der Geist vom Sohn nimmt, und von ihm gegeben wird, wie es in der Bibel heißt, so ist der Vater Großvater, und der Geist sein Enkel. Dieß war freylich sehr grob ausgemahlt, und kam wohl in dieser Form nicht aus dem Gehirn des Arius oder Eunomius: allein man war ein Mahl durch γεννᾶν und γεννηθηναι, υιος und πατηρ auf diese menschliche sinnliche Art der Zeugung und Verwandschaft ge-

 kommen;

*) Opera p. 147.

kommen; selbst die ältern Väter sprachen auch so, und das Christenthum soll ja Volksreligion seyn, wie kann es sich denn zu transcendentellen Begriffen schwingen? Ich habe lange, gesteht Athanasius, auf eine passende Antwort gedacht, aber ich finde keine, als die ehemahls den Pharisäern gegeben wurde. So wie sie der Erlöser auf ihre verkehrte Fragen wieder fragte, damit sie ihre hämische Gesinnung kennen lernten; so mögen auch sie, wenn sie dergleichen fragen, uns auf unsre Fragen antworten: ist der Geist Sohn, und der Vater Großvater? Der Geist heißt ein Mahl in der Schrift nicht Sohn, sondern heil. Geist, und Geist Gottes. Wie aber der Sohn nicht Geist genannt wird, so ist auch nichts vom Sohn geschrieben, daß er der heil. Geist sey. Der Vater ist der Vater und nicht der Großvater, der Sohn ist der Sohn Gottes, und der Geist ist nicht Vater. Der heil. Geist ist heiliger Geist, weder vom Vater gezeugt noch Bruder des Sohns. Wie es geschrieben steht, muß einer glauben, und nicht fragen wollen: warum so und warum nicht so? Nur die Eunomier, Eudoxier und Eusebier können so fragen.

Dieß hätte sich Basilius merken sollen, denn was sein scharfsinniger Freund Athanasius nicht erklären konnte und wollte, vermochte fürwahr Basilius nicht zu lösen. Er schürzte vielmehr eben so viel neue Knoten als ihm neue Fragen vorgelegt wurden.

Zu

Zu kühn und zu sehr Schwätzer untersucht er (aduers. Eunomium p. 305.), warum nicht der Geist Sohn des Sohns genannt werde. Eunomius glaubte, dieß müsse er seyn, wenn der Sohn nach Behauptung der Orthodoxen das Ebenbild Gottes und der Geist das Ebenbild des Sohns; ferner der Sohn das Wort Gottes, der Geist aber das Wort des Sohns sey *). Wenn ihr ihn daher so wenig als die Schrift Sohn des Sohns nennen wollt, so muß er des Nahmens Sohn unwürdig seyn, weil er eine andre Natur hat als der Vater und Sohn, mithin eine Creatur seyn. Dem Basil scheint es wichtig genug um die Widerlegung zu ringen: er hätte Sohn heissen können. Bedenke wie er die, die geheiligt werden, zu Söhnen macht. Wenn du nun durch den Geist der Sohn Gottes bist, wie ist denn der Geist von der Sohnschaft ausgeschlossen. Wenn du durch den Geist Gott **) wirst, wie ist er von der Gottheit ausgeschlossen? Nun machte aber Eunomius den Einwurf, warum er

*) vid. Basil. p. 302. Der Geist ist das wahre Ebenbild Gottes, nicht aus dem göttl. Ebenbilde wie wir p. 303. der Logos Gottes ist der Sohn, und das Wort des Sohns der Geist.

**) Nach der sonderbaren Idee, die schon oben bemerkt ist. Man glaubte den Christen, in dem der Geist Gottes wohne, selbst Gott nennen zu dürfen.

denn den Nahmen Sohn nicht angenommen? Wann wir hier schweigen, sagt Basil, da wir das was Gott angeht, nicht vorwitzig untersuchen wollen, so glaubst du, es sey um die göttliche Ehre des Geistes gethan: wir wollen also antworten. Er wird nicht deßwegen so nicht genannt, weil er nicht aus Gott durch den Sohn ist, sondern damit man nicht glaube, in der Trinität sey eine unendliche Menge, und es sich menschlich vorstelle, der Sohn habe wieder Söhne. Deßwegen sagt der Apostel 1 Cor. 2, 12. wir haben den Geist der aus Gott ist empfangen, wodurch deutlich versichert wird, er sey durch den Sohn erschienen.„ Wie schwach!

Noch immer war man nicht zufrieden, gar keine weitere Distinctivbenennungen vom heil. Geist in der Trinität zu haben, daher mußten welche ersonnen werden. Basils Gedanken nahmen diese Richtung. Es ist Ein heil. Geist (T. I. p. 302. adv. Eunom.), wahrhaft heil. Geist nach der Schrift, der auch πνευμα ςοματος von David genannt wird (Ps. 32, 6.) Der Sohn ist γεννητος, der Vater allein soll αγεννητος seyn, der heil. Geist ist δι υιȣ εκ Θεȣ, dieß nennt man auch προοδος; was war natürlicher als daß er ihn aus dem Munde gehen ließ: εκπεμπει πνευμα δια ςοματος, sind seine Worte, nur nicht auf menschliche Weise, denn Gott hat keinen Körper, aber aus ihm ist der Geist. Was er nun eigentlich sich dabey dachte, wenn er den

Geist

Geist δια σοματος hervor gehen ließ, und doch Gott keinen Körper gab, ist schwer zu bestimmen, leicht aber zu glauben, er hat sich nichts dabey denken können. Es mußte nur ein Gegensatz gegen Eunomius gesucht werden, das war προοδος, nur hätte er es nicht erklären sollen. Er beschwert sich über Eunomius: weil der προοδος des Geistes aus Gott nicht Zeugung genannt wird, so verwirfst du deßwegen diesen προοδος τȣ πνευματος εκ σοματος Θεȣ, und weil er nicht Sohn genannt wird, so glaubst du, daß er auch nicht der Geist des Mundes Gottes sey, sondern ein Werk seiner Hände. Nach S. 307. geht nichts in der Zeit aus, weil nichts von Gott in der Zeit ausgeht, wenn er gleich in der Zeit Geschöpfe macht: und das Resultat von allen seinen Untersuchungen über die Art des Hervorbringens findet sich in Homil. 24. T. 2. p. 176. Der Sohn geht vom Vater aus (εξηλθε) und der Geist vom Vater (εκπορευεται); der Sohn vom Vater (γεννητως) der Geist (αρρητως). Im Ganzen blieb Basil doch mißvergnügt, denn es war des Fragens kein Ende. Wie ist der προοδος beschaffen? wie unterscheidet er sich von γεννησις? Basil sah wohl ein, daß es einen Unterschied geben müsse, aber er konnte ihn nicht finden; was war natürlicher als daß er auf Tradition und πισις provocirte. Homil. contr. Sabel. Ari. et Anomoe. T. 2. p. 194. Die Tradition muß dich abschrecken, daß du nicht den Geist vom

vom Vater und Sohn trennest. So hat Christus gelehrt, die Apostel gepredigt, die Väter aufbehalten, und die Märtyrer bestätigt. Es kann dir genug seyn so zu reden, wie du gelehrt bist. Hüte dich mir mit der Sophisterey (dem Dilemma) zu kommen. Ich weiß wohl, daß der Geist mit dem Vater ist, aber nicht, daß er der Vater ist, so auch daß er mit dem Sohn ist, aber ich habe ihn nie Sohn nennen hören. Auch kenne ich die Verbindung die er mit dem Vater hat, weil er vom Vater ausgeht (εκ πατρος εκπορευεται), und die Verbindung mit dem Sohn lerne ich auch Röm. 8, 9. wer Christi Geist nicht hat ꝛc. Wenn er also mit Christo nicht verbunden ist, warum verbindet ihn Paulus mit Christo? Aber ich höre auch, daß er Geist der Wahrheit heißt, Joh. 14, 16. 17. Wenn ich aber höre, daß er Geist der Adoption (υἱοϑεσιας) genannt wird, so erinnere ich mich der Gleichheit der Natur (ἑνοτης κατα την φυσιν), die er mit dem Vater und Sohn hat. S. 195. Warum bekennest du nicht mit allen gerade heraus deine Unwissenheit über die Art der Existenz (τροπος ὑπαρξεως) des heil. Geistes, da gar keine Gefahr dabey ist? Ich habe keine Zeit die Nichtigkeit deiner Schlüsse zu zeigen, und dir vorzuhalten wie viel in der Natur ist, das du nicht weißt.

Es ist augenscheinlich, wie ihn die Argumentation der Anomöer quälte, die sich mit dem αρ-

ρητως

ἐντως nicht begnügten, und wie er ihnen nichts als Auctorität entgegen setzen konnte. Die Tradition soll einen jeden abhalten, die Orthodoxie dieser Zeit verdächtig zu machen: und worauf kommt es denn bey dem ungeheuren Streit an, der den Basil so entathmet? Bloß so zu reden als man gelehrt ist, d. h. eine Formel zu behaupten.

Gregor von Nazianz war der erste der den Fleck traf, wie man über das Dilemma triumphiren könne, das Basil so gequält hatte. (Orat. 37). Er streitet wider die Macedonianer, und gesteht, daß im Artikel vom heil. Geist Schwierigkeiten sind, die aber gerade entstehen, weil man so heftig dagegen streite. Er hohlt etwas weit aus, gibt aber doch zugleich eine gelehrte Uebersicht über die verschiedenen Meinungen vom heil. Geist. „Die Sadducäer glaubten zuerst, daß kein heil. Geist sey; eben so wenig als Engel und Auferstehung. Die heidnischen Philosophen (Anaxagoras, Plato, Aristoteles), die sich mehr uns näherten, hatten doch ein Bild davon, wenn gleich nicht den Nahmen, denn sie nannten ihn Weltseele und äußere Seele *). Die Weisen

*) Sehr unrichtig macht der Verfasser der freymüthigen Betracht. übers Christenthum hieraus diese Folgerungen p. 218. Wofür müßte Gregorius den heil. Geist anders halten, als für eine allgemeine alles durch-

Weisen unserer Zeit (die Platonischen Våter) hielten ihn theils für eine Kraft und Eigenschaft, theils für eine Creatur (Origenes, Dionysius), theils für Gott, theils wußten sie nicht, was sie ihm für einen Nahmen geben sollten, da die Schrift keinen davon deutlich angegeben hatte. Sie verachten ihn also nicht, aber verehren ihn auch nicht, sondern sind indifferent. Andere noch weisere, höre ich, messen die Gottheit, und nehmen drey wie wir an, aber sie trennen sie unter sich, den ersten halten sie an Wesen und Macht unendlich, den zweyten an Macht und nicht an Wesen, den dritten auf beide Weise eingeschränkt. Diese ahmen fast denen nach, die ihn Weltschöpfer und Mitwirker und Diener nennen, und glauben, daß die Ordnung und Grade, die in den Nahmen ist, auch eine Abstufung der Naturen sey. Wenn der Geist aber eine Kraft oder Eigenschaft ist, so wird er von einem andern in

durchgehende Weltseele, wenn er glauben konnte, daß die einsichtigen Heiden auf einerley Weise mit den Christen hierüber gedacht, und sich nur blos dadurch von diesen unterscheiden, daß sie ihn nicht heil. Geist, sondern die Seele des Universum nannten.„ Gregor will ja nur entwickeln, was die Meinung der philosophischen Våter gewesen, nicht aber was die rechtglåubige sey. Daß seine Vorstellung himmelweit von der Platonischen Weltseele entfernt war, ergibt der Augenschein.

in Thätigkeit gesetzt, und seine Thätigkeit hört wieder auf; wie kann er alsdann selbst handeln! (Apostelgesch. 1. Ephes. 4.) Wenn er eine Creatur ist, warum glauben wir an ihn! Nun kommt das Dilemma. Gregor wendet erstlich dawider ein, daß die Zeugung in der Gottheit eine ganz andre Sache sey, als bey Menschen, auch nicht mit menschlichen Nahmen belegt werden könne. Zweytens läugnet er, daß zwischen γεννητος und αγεννητος nicht noch etwas gedacht werden könne; datur tertium εκπορευεται παρα τε πατρος. In so fern er von ihm ausgeht, ist er keine Creatur; in so fern er nicht gezeugt ist, nicht Sohn; in so fern er aber zwischen dem γεννητος und αγεννητος in der Mitte steht (αγεννητε και γεννητε μεσον), Gott. Die Macedonianer fragten nun: wie ist denn die εκπορευσις beschaffen? Hier hat Gregor keine bessere Auskunft als Basil: wir können nicht in die Geheimnisse der Gottheit dringen. Eben so verfänglich war die Frage: was fehlt ihm denn, daß er nicht Sohn ist? Denn es muß ihm etwas mangeln, sonst wäre er Sohn? Gregor: ihm fehlt nichts, denn Gott kann nichts mangeln, sondern die Verschiedenheit der Erscheinung und ihres wechselseitigen Verhältnisses (της εκφανσεως η της προς αλληλα σχεσεως διαφορον) hat auch diese verschiedene Nahmen erzeugt. Ist also der heil. Geist Gott? Ja. ὁμοεσιος? Allerdings, weil er Gott ist. Gib mir also aus einem

nem zwey, den einen als Sohn, den andern nicht als Sohn, und doch beide von einer Substanz, so will ich die Gottheit annehmen. Dieß war eine sehr gehässige Instanz, der Gregor recht gut dadurch begegnet, daß er gesteht, durch menschliche Dinge könne man kein Bild davon geben. Dabey hätte er bleiben sollen, aber er will doch seine Behauptung unterstützen, und nun sinkt er gewaltig, denn seine Bilder sind gar zu menschlich. „Es werden nicht bloß von einerley Art einerley Wesen erzeugt, und nicht bloß aus verschiedener Art verschiedene Wesen.„ Zum Beweis führt er die Fabel vom Phönix an, dessen Jungen aus der Asche des Alten hervorwachsen. Adam, Eva und Seth sind Figmentum, Segmentum und Soboles, und doch alle drey einerley Wesen. Eva und Seth sind nicht Söhne von Adam, sondern nur der eine, und doch sind sie unter sich Eins, d. h. Menschen.„ Du siehst also, daß der heil. Geist nicht braucht gezeugt zu seyn, und doch consubstantiel mit dem Sohn seyn kann.„ Wie sehr verstieß er hier wieder seine eigne Regel!

Bey dem Einwurf: Keiner von der ältern und neuern Kirche habe den Geist angebetet oder zu ihm gebetet, keine Schriftstelle fodere dieß, beruft sich Gregor zuerst auf die ungeschriebene Tradition, und denn auf folgende Stellen. Gott ist Geist rc. Joh. 4, 13. Wir wissen nicht wie

wie wir beten sollen, Röm. 8, 26. Im Geist anbeten oder beten, scheint mir aber nichts anders, als das Gebet oder die Anbetung ihm darbringen. Gregor mochte wohl argwöhnen, daß die distinguirenden Macedonianer nicht damit zufrieden seyn würden, den Röm. 8, 26 wurde als Beweis wider den heil. Geist gebraucht, deßwegen setzt er noch hinzu: Es wird keiner von den großen und göttlichen Männern (der Kirche) seyn, der dieß nicht billigt, da sie sehr gut einsahen, daß die Anbetung des Einen die Anbetung Dreyer sey, und daß deßwegen die Würde und Göttlichkeit der drey Personen gleich sey. Dieß mußte er wünschen, aber in der That verhielt es sich anders! Der Stelle Joh. 1, 3 kommt er besser bey als seine Vorgänger. Es heißt alles was gemacht ist, nicht bloß alles, also ist weder der Vater, noch alles was nicht gemacht ist, mit inbegriffen. Beweise also vorher, daß der heil. Geist gemacht oder geschaffen sey. Hiermit war das Argument widerlegt: es war zuvor aus einer andern Stelle zu erweisen, daß der heil. Geist in die Classe der Geschöpfe gehöre; dann konnte diese für die Schaffung durch den Logos gebraucht werden. Der Vorwurf des Tritheismus wird damit abgefertigt, daß die Macedonianer, wenn sie auch den heil. Geist nicht annehmen, doch Bideiten sind. Vernünftiger als alle seine Vorgänger sieht er ein, daß sich kein Bild vom heil. Geist geben lasse. Wir

 haben

haben schon vormahls die Unschicklichkeit einiger Bilder gezeigt; hier finden sich eine Menge Versuche, die allenfalls zum warnenden Beyspiel dienen können, wohin sich der menschliche Geist verirrt, wenn er die Trinität erklären will. Gregor versichert, lange umher gedacht zu haben, ohne eins zu finden. Ich nahm das Auge der Quelle, die Quelle selbst und den Fluß, wie auch andre gethan haben, um zu sehen, ob der Vater mit dem Auge, der Sohn mit der Quelle, und der heil. Geist mit dem Fluß ein Verhältniß hätte. Diese werden nicht von der Zeit unterschieden, nicht von einander getrennt wegen der Continuität, und scheinen doch durch drey Proprietäten unterschieden zu werden; aber ich fürchtete, es möchte dadurch ein Fluß in die Gottheit kommen, der keine Stetigkeit hätte *). Ferner dachte ich auf Sonne, Strahl und Licht, aber auch hier ist zu fürchten, daß, bey der nicht zusammen gesetzten Natur, eine zusammen gesetzte gedacht werde, wie der Sonne und deren Theile, die in der Sonne sind. Ferner daß wir

*) Chrysostomus hätte sich dieß merken sollen, so würde er nicht auf die, ich weiß nicht, mystische oder sinnliche Vergleichung der Trinität gekommen seyn. Ὁρας πηγην ὑδατος του θεου (Jer. 2, 13) ζων δε ὑδωρ το πνευμα το ἁγιον· πηγη ὑδατος ζωντος ὁ πατηρ· ποταμος εκ της πηγης προσερχομενος ὁ υἱος, ὑδωρ δε ποταμου το πνευμα το ἁγιον.

wir dem Vater kaum eine Essenz geben, und die übrigen gar nicht subsistiren lassen, sondern einige Eigenschaften Gottes behaupten, die zwar in ihnen sind, aber nicht durch sich selbst bestestehen. Denn weder der Strahl noch das Licht sind Sonnen, sondern Ableitungen aus der Sonne, und substantielle Quantitäten u. s. w.

Einen Hauptbeweis nahm man aus der Taufformel, den aber die Pneumatomachen verwarfen. Sie behaupteten nähmlich, aus dieser Zusammenstellung sey noch keine Verbindung und Vereinigung zu erweisen (Basil. de Spiritu Sancto. 1. 9. T. 3.). Basil konnte nichts weiter einwenden, als daß dieß die πιϛις und Aposteltradition zu Boden werfen heisse. Sie schrieen als Verläugner der πιϛις nach Beweisen aus der Schrift, und verwürfen das ungeschriebene Zeugniß der Väter als unbedeutend. Sollen wir denn, was wir ein Mahl angenommen haben, in der Taufe verläugnen?

Wenn wir gleich auf den heil. Geist getauft werden, antworteten die Pneumatomachen (C. 14.), so brauchen wir ihn deßwegen nicht für Gott zu halten, da auch einige auf Moses getauft sind, 1 Cor. 10, 2. Eben so wenig kann die πιϛις ein Beweis für die Gottheit seyn, da man auch an Menschen geglaubt hat, 1 Mos. 14, 32. Das Volk glaubte an Gott und Moses. Basil erklärt dieß, wohl nicht zur völligen Ueberzeugung der Gegner, für einen Typus.

Mit einer andern Stelle (Röm. 8, 26) wird er leichter fertig. Die Pneumatomachen sagten: hier bittet der Geist für uns; so sehr nun der, welcher bittet, geringer ist als der Wohlthäter, so sehr ist auch der Geist in Ansehung der Würde unter Gott. Basil antwortet V. 34. bittet auch der Sohn für uns (C. 26). Durch diese Antwort waren die Gegner noch wohl nicht widerlegt, sondern nur der Knoten durchgehauen. Ambrosius (L. 3. de Spir. Sanct. c. XII.) findet deßwegen einen andern Ausweg: es sey die gratia Spiritualis und nicht der heil. Geist selbst; denn noch Niemand habe das Seufzen des heil. Geistes gehört, und so sey auch Joh. 4. im Geist anbeten weiter nichts als in gratia Spirituali adorare.

Gregor von Nyssa *) geht in der Hauptsache denselben Gang den Basil und Gregor von Nazianz bey der Vertheidigung des heil. Geistes gegangen waren. Einige Abweichungen wollen wir hernach näher beleuchten. „Der heil. Geist ist wie der Sohn kein Geschöpf, denn jedes Geschöpf muß durch Theilnahme des obern Guts gut werden; der heil. Geist bedarf aber des Gebers des Guten nicht, weil er von Natur gut ist, wie die Schrift bezeugt, ferner weil die Creatur vom Geist geleitet wird. Die Creatur wird beherrscht, der Geist beherrscht sie; sie wird ermahnt,

*) de Fide T. 2. p. 473. seqq. Opera.

ermahnt, der Geist ermahnt sie; sie dient, der Geist macht sie frey; sie wird gelehrt, der Geist lehrt sie; sie empfängt Geistesgaben (χάρισματα), der Geist gibt sie. Dieß alles thut ein und ebenderselbe Geist, 1 Cor. 12. So kann man noch eine Menge anderer Stellen finden, wo eben diese Prädicate dem Geist beygelegt werden, die sonst dem Vater und Sohn zukommen, Unverletzlichkeit, Seligkeit, Güte, Weisheit, Macht, Gerechtigkeit, Heiligkeit. Wenn man aber zum vermeinten Beweis, daß der heil. Geist ein Geschöpf sey, uns die Worte des Propheten vorhält (Amos 4. der den Donner gründet und den Geist schafft); so muß dieß so verstanden werden, daß ein anderer Geist bey der Gründung des Donners geschaffen wird, als der heil. Geist. Donner nennt der Prophet mystisch das Evangelium, in denen nun der Glaube an das Evangelium stark wird, diese machen einen Uebergang vom Körper und werden Geist." Es ist zu verwundern, wie Gregor zu dieser mystischen Erklärung gerathen konnte, da schon Basil eine bessere Auskunft gefunden, und πνευμα für Wind erklärt hatte. Gegen den Einwurf, daß der Nahme Gott vom heil. Geist in der Bibel nicht vorkomme, welchen er einräumt, argumentirt er ganz eigen. "Wenn man in andern Benennungen eine Gemeinschaft des heil. Geistes mit dem Vater und Sohn zugibt, warum will man ihn bloß in Ansehung der Gottheit getrennt

 anneh-

annehmen? Wenn er nicht Gott ist, so sollten ihm doch auch die der Gottheit eignen Prädicate nicht zukommen. Es fehlt nur bloß der Nahmen Gott, weil mit diesem Nahmen auch viel geringere Wesen benennt werden. Die heilige Schrift ist sehr freygebig mit dieser Benennung, und belegt auch damit der Gottheit ganz unähnliche Dinge, z. B. Idole und Dämonen (Jer. 10. Ps. 65. 1 Kön. 28. 4 Mos. 22.) Der Nahme Gott hat also nichts vor andern Gott würdigen Prädicaten voraus, weil die Schrift auch in andern Gott unähnlichen Dingen sich desselben bedient. Moses heißt auch Gott, 1 Mos. 7, 1.„ Weil nun Gregorius die Benennung Gott durchaus nicht für einen Distinctivcharacter der Würde gelten lassen will, weil auch Idole, Dämonen und Menschen in der Bibel Gott genannt werden; so mußte er auf eine andere Weise die Würde des heil. Geistes retten, und dieß thut er so: „Den ganzen Ausdruck der Würde hat das Wort Reich (βασιλεια). Unser Gott ist aber der Regent vor Schaffung der Welt; auch der Sohn des Regenten, der alle Eigenschaften des Vaters hat, wird selbst Regent in der Schrift genannt. Eben sie sagt auch, daß der heil. Geist die Salbung des Eingebornen sey, indem sie die Würde des heil. Geistes nach einer Metapher von menschlichen Gebräuchen hergenommen bezeichnen will. Denn so wie vor Alters bey denen, die zum Reich kamen, die Salbung

das

das Zeichen der Würde war, wodurch sie vom Privatleben zu der Höhe eines Fürsten gelangten, einen neuen Nahmen annahmen, und Gesalbte des Herrn genannt wurden; so wird auch der heil. Geist, um dem Menschen seine höchste Würde zu zeigen, von der Schrift das Symbol des Reichs, und die Salbung genannt, damit wir belehrt würden, daß der heil. Geist Theil habe an der Glorie und dem Reich des eingebornen Sohnes Gottes.„

Wir erinnern uns noch aus dem Basil, daß er die Processio des Sohns für γεννητως erkannte, die des heil. Geistes aber für αρρητως erklärte. Jenes nennt er an einer andern Stelle Epist. 43. μονος μονογενως, denn αρχη μεν τȣ πατρος ȣδεμια· αρχη τȣ υἱȣ ὁ πατηρ, μεσον δε τȣτων ȣδεν L. 2. contra Eunom. Dieß αρρητως konnte nicht lange befriedigend bleiben, so sehr es auch zu wünschen gewesen wäre, weil man sich auf jede Frage einließ, und so wurde bald das Gegentheil von Basils Behauptung nähere Bestimmung. Je lebhafter die Fragen der Gegner wurden, welcher Unterschied zwischen diesen beiden Processionen sey, und je unbefriedigender die Antworten Basils und Gregors von Nazianz; desto erwünschter kam die Speculation, die Gregor von Nyssa über diesen Punct machte, welche bald die Basis ward, worauf die griechischen Väter den Unterschied der Procession gründeten, daß der heil.

 Geist

Geist ȣκ αμεσως αλλ' εμμεσως ausgehe (εκπορευεσθαι). „Wir bekennen zwar *) daß in der göttlichen Natur kein Unterschied und Abwechselung sey, allein den Unterschied der zwischen Ursache und Verursachtem ist, läugnen wir nicht, denn wir finden, daß hierdurch bloß eine Verschiedenheit des einen oder andern gedacht werden könne, wenn wir glauben, daß das eine die Ursache ist, das andere aus der Ursache. Eine andere Verschiedenheit nehmen wir bey dem an, was aus der Ursache ist, denn das eine kann unmittelbar aus dem ersten seyn, das andere aber unmittelbar aus dem ersten, so daß der Ausdruck μονογενης allein auf dem Sohn ruhe, und die Behauptung daß der Geist aus dem Vater sey, ungezweifelt sich auf das Mittel (causa

*) Gregor. Nyss. quod non sint tres Dii T. 2. p. 459. Το απαραλλακτον της φυσεως ὁμολογȣντες την κατα το αιτιον και αιτιατον διαφοραν ȣκ αρνȣμεθα, εν ῳ μονῳ διακρινεσθαι το ἑτερον τȣ ἑτερȣ καταλαμβανομεν, τῳ το μεν αιτιον πιςευειν ειναι, το δε εκ τȣ αιτιȣ· και τȣ εξ αιτ.ας οντος, παλιν αλλην διαφοραν εννοȣμεν, το μεν γαρ προσεχως εκ τȣ πρωτȣ, το δε δια τȣ προσεχως εκ τȣ πρωτȣ, ὡςε και το μονογενες αναμφιβολον επι τȣ υἱȣ μενειν, και το εκ τȣ πατρος ειναι το πνευμα, μη αμφιβαλλειν της τȣ υἱȣ μεσιτειας και αυτῳ το μονογενες φυλαττȣσης, και το πνευμα της φυσικης προς τον πατερα σχεσεως μη απειργȣσης.

(causa media) des Sohns gründe, wodurch der Sohn das μονογενες behält, und der Geist von dem natürlichen Verhältniß mit dem Vater nicht ausgeschlossen wird.„ Die orientalischen Orthodoxen nahmen dieß gleich an, und freueten sich, mit der Sache ein Mahl aufs Reine zu kommen. Der Sohn ist μονογενης, weil er προσεχως, αμεσως (oder αμεσιτευτως nach Cyrillus) unmittelbar gezeugt ist, und auch so vom Vater ausgeht. Der heil. Geist aber εκπορευεται δια τȢ προσεχως oder εμμεσως. Sie ließen die Zeugung des Sohns vom Vater als Procession gelten, und dieser eben bemerkte Unterschied gefiel ihnen besser, als der den Augustin für die Occidentalen erfand. (De trinitate L. V. c. 14.) Vtrum autem et ad Spiritum Sanctum principium sit pater, quoniam dictum est de patre procedit, non parua quaestio est. Quia si ita est, non iam principium ei tantum erit, quem gignit aut facit, sed etiam ei, quem *dat*. Vbi et illud illucescit, vtpote quod solet multos mouere, cur non sit filius etiam Spiritus Sanctus, cum et *ipse a patre exeat*, sicut in Euangelio legitur. Exiit enim, non quomodo *natus*, sed quomodo *datus*, et ideo non dicitur filius, quia neque natus est, sicut vnigenitus, neque factus vt per Dei gratiam in adoptionem nasceretur, sicuti nos.

Ein Uneingeweihter kommt dabey in Versuchung sich nichts zu denken, aber Augustins

Ansehen überredete die Occidentalen, daß dieß gerade der Fleck sey, wie man den Unterschied am deutlichsten machen könne, und so behielten ihn auch die Scholastiker noch nach Anselm, der allein fähig war eine bessere Demonstrirart einzuführen, bey: der Sohn ist natus, der heil. Geist datus. Hildebert im tractat. theol. c. V. Spiritus a patre est non quomodo *natus*, sed quomodo *datus*. Wenn nun die Orthodoxen so schwach waren einzugestehen, daß es keine evidente Beweise für die höchste Gottheit des heil. Geistes gebe, sondern hauptsächlich durch apostolische Tradition, πιϛις, und Märtyrer zu schrecken suchten; so fragt sichs, warum kämpften sie denn unablässig, und ließen nicht vielmehr diesen Punct als unentschieden vorbey, wie ihre Vorgänger? Den Aufschluß gibt Athanasius, wie ich schon oben bemerkt habe, und hier zum Ueberfluß noch ein Mahl wiederhole, (ad Serap. p. 345.) ει δε ὁ υιος, επειδη εκ θεȣ εϛιν, ιδιος της ȣσιας αυτȣ εϛιν, αναγκη δε το πνευμα το τȣ θεȣ λεγομενον, ιδιον ειναι κατ᾽ ȣσιαν τȣ υιȣ. Der Kampf für die Homousie des Sohns mit dem Vater war so gut als nicht gekämpft. Wer die Gottheit des Sohns mit der Gottheit des Vaters vereinigen wollte, mußte auch den Geist in gleiches Verhältniß setzen, wenn er nur einiger Maßen consequent seyn wollte. — So wie also der Streit über die Homousie des Sohns mancherley

cherley Schicksal hatte, so waren auch die Aussichten für die Lehre vom heil. Geist bald dunkel, bald helle; sank jene, so sank auch diese, und wanderte oder triumphirte mit der Athanasischen Partey. Die Entscheidung darüber hing ganz vom Glück oder Unglück derselben ab, und da ihre Meinung endlich auf der Synode zu Constantinopel symbolisch ward, so läßt sich schon voraus sehen, daß die Gottheit des heil. Geistes allgemeiner anerkannt werden, und gleiche Wendung mit der Homousie des Sohns nehmen wird.

Als die Nicänische Partey unter Jovian wieder Platz gewann, ließ sie durch Athanasius auf der Synode zu Alexandrien (363) die ausdrücklich verdammen, welche den heil. Geist für Geschöpf erklärten. Der Römische Bischof Damasus ging auf der zweyten Synode vor 372 etwas weiter: der heil. Geist solle nicht von der Gottheit getrennt, sondern in Rücksicht an Kraft und Ehre als gleich vollkommen mit Vater und Sohn verehrt werden. Im J. 375 hatte schon der ganze Occident die Formel angenommen, daß die Trinität des Vaters, Sohn und Geistes ὁμουσιος sey. Auf der Synode zu Constantinopel 381 ward sie in die Nicänische Formel eingerückt: Vater, Sohn und Geist sollten gleich geehrt werden. Die Kirche mußte diese Formel annehmen; und so schließt sich die zweyte große Periode in der Dogmengeschichte. —

Es bleibt noch übrig, die Lehre vom Ausgange des heil. Geistes vom Sohn *) zu entwickeln, wie sie entstanden, symbolisch geworden und bewiesen ist. Ueber den genauesten Zeitpunct der Entstehung dieser Vorstellungsart, so wie über die genaueste Veranlassung der Auf- und Annahme des *filioque* sind wir in einiger Ungewißheit; und es scheint sich auch in der That nicht der Mühe zu lohnen, mit der äußersten Aengstlichkeit und Zeitaufwand umher zu suchen, wer denn eigentlich der Erste zu nennen sey, welcher *et a filio* sagte, da man schon mit der größten Wahrscheinlichkeit a priori muthmaßen darf, einzelne Orthodoxen drückten sich bald nach der Constantinopolitanischen Synode so aus, daß man εκ πατρος δι' υιȣ mit και εξ υιȣ für synonym halten, oder auch nach den Bedürfnissen der Orthodoxie darein verwandeln zu dürfen sich für berechtigt glauben konnte. Man hatte ja ein Mahl fast ein ganzes Jahrhundert über den heil. Geist gestritten, die erhitzten Köpfe mußten

*) Eine sehr oft in unsern Zeiten angeführte Schrift von Georg Walch historia controuersiae de processione Spir. Sancti. Ienae. 1751. habe ich hier nicht erhalten können. Vielleicht ist dort alles vollständiger, als ich es hier gebe — vielleicht hat aber auch meine Untersuchung, die ich von neuem wieder habe anstellen müssen, jetzt mehr Eigenheit und Richtigkeit.

ten noch immer über diesen Punct grübeln, so lange die Arianische Partey fortdauerte, welche sie ihnen warm gemacht hatte; wie leicht konnte man also ein Paar Sylben verändern, wenn dadurch der Gegensatz der Orthodoxie merklicher wurde. Eben so mochten sich einige bey der Bestimmung des Symbolum, ex patre procedit; nur in so fern beschränkt glauben, daß kein Widerspruch behauptet werden dürfe: allein aus guter Absicht an den Worten zu klauben, und das Symbolum noch etwas weitläufiger zu erklären konnte eher geduldet werden, besonders wenn man Hoffnung hatte der Gegenpartey dadurch etwas abzugewinnen. Doch hiervon weiter unten. Aus einzelnen historischen Notizen sieht man wenigstens so viel, daß wenn Jemand Ausdrücke gebrauchte, die von der letzten symbolischen Bestimmung über Homousie und ex patre procedit abwichen, Widerspruch Statt fand.

Cyrillus von Alexandrien hatte das Anathema über Nestorius und alle die ausgesprochen, welche behaupteten, daß Christus durch Hülfe des heil. Geistes die Wunder verrichtet habe, und nicht viel mehr sagten ἰδιον το πνευμα τȣ υἱȣ. Theodoret *) tadelt den Cyrill deßwegen, gesteht doch aber dabey, daß wenn es weiter nichts heissen soll, als der heil. Geist ist mit dem Sohn ὁμοφυες und εκ πατρος εκπορευομενον,

*) T. IV. repreh. Cyril. Anath. 9. p. 718.

ὁμενον, so sey es wahr; solle es aber heissen: ὡς ἐκ υἱȣ την ὑπαρξιν ἐχον, so sey es Blasphemie. Wozu aber diese zweydeutige Auslegung, wenn nicht etwas Animosität oder Furcht vor den Apollinaristen im Spiel wär? Warum sollte bloß den Cyrill der Tadel des Ausdrucks treffen, da schon Athanasius eben so sprach? (ad Serap. p. 364.) ἀρα ȣν ȣ των κτισματων ἐςι το πνευμα· και δεδεικται μαλλον ἰδιον εἰναι τȣ υἱȣ, και ȣ ξενον τȣ θεȣ. Cyrill sprach dieß dem Athanasius nach, und wollte nichts anders behaupten als το πνευμα ȣ ξενον τȣ θεȣ. Daher konnte er auch nichts anders auf diesen Vorwurf antworten: ἐκπορευεται μεν γαρ ὡς ἐκ τȣ θεȣ και πατρος το πνευμα το ἁγιον κατα την τȣ σωτηρος φωνην, ἀλλ' ȣκ ἀλλοτριον ἐςι τȣ υἱȣ· παν γαρ ἐχει μετα τȣ πατρος *). Kein anderer unternimmt es Cyrill weiter zu beschuldigen, und so verschwindet der Schein zu einer Ketzerey auf dieser Seite. Um eben diese Zeit war die Partey der Priscillianisten noch sehr stark in Spanien, und hier soll 447 auf Anrathen Leo des Großen eine Spanische Generalsynode wider sie gehalten seyn, auf der Spanische, Gallische, Portugiesische und Carthageniensische Bischöfe erschienen. Wenn man auch von dieser Synode nicht genug unterrichtet ist, so bleibt doch so viel ausgemacht, daß Leo

*) Act. Concil. Ephes. T. 3. p. 864. Labbei.

Leo in dieser Absicht einen Brief an den Bischof Turibius von Asturien schrieb *), worin er den Spanischen Bischöfen den orthodoxen Glauben gegen die Priscillianisten erklärt, und ihre Abweichungen in der Trinitätslehre so kenntlich macht: nec alius sit, qui genuit, alius qui genitus est, alius qui de *vtroque processit*. Also war es in der Mitte des fünften Jahrhunderts schon allgemeines Dogma der orthodoxen Occidentalen, daß der heil. Geist von beiden ausgehe, und allerdings hatte die occidentalische Kirche Stellen genug in ihren Vätern des vierten Jahrhunderts, die sie dafür stimmten. Spanien blieb nun eigentlich der Schauplatz, wo man das Dogma weiter befoderte, als hernach die Römischen Bischöfe gerne sahen, seitdem sich ein Streit darüber zwischen den beiden großen Kirchen entsponnen hatte. Waren es im fünften Seculum die Priscillianisten, gegen die man das Dogma de vtroque procedit behauptete, so waren es am Ende des sechsten Jahrhunderts wieder Arianer, denen zum Trotz man so gar filioque ins Constantinopolitanische Symbolum rückte. Die Gothen in Spanien waren dahin gebracht, den Arianismus abzuschwören, und sich zum catholischen Glauben zu bekennen. Reccared ließ zu diesem Zweck 589 die dritte Synode zu Toledo halten, eröffnete sie mit einer weitläuftigen Rede, ließ darauf das Constantinopolitanische

*) Bey Quesnel der XIVte.

litanische Symbolum vorlesen, das hier zum ersten Mahl erscheint: credimus et in Spiritum Sanctum Dominum et viuificatorem ex patre *et filio* procedentem. Arianer, welche die Homousie nicht anerkennen wollten, waren Ursach gewesen daß man schon längst so sprach, und jetzt sahen sie nun, daß man um den Gegensatz augenscheinlich zu machen, sogar die Constantinopolitanische Formel damit bereichern könne. Diesen Zusatz behielten nun folgende Spanische Synoden im siebenten Seculum bey, oder pflanzten ihn fort, die achte zu Toledo 653, die dritte zu Bracara 675, die zwölfte zu Toledo 681, die dreyzehnte 683, die funfzehnte 688, die siebenzehnte 694.

Unterdessen war doch den Griechen etwas von dem Dogma der Lateiner bekannt geworden, und die Griechen waren unzufrieden damit. Dieß sehen wir aus einer einzelnen Notiz, die nicht hinreicht uns genau von der Lage der Sachen zu unterrichten. Der Märtyrer Maximus († 662) läßt sich in einem Briefe an den Presbyter auf Cypern Marinus verlauten, die Griechen machten den Lateinern Vorwürfe, daß sie lehrten, der heil. Geist gehe vom Sohn aus. Aber er erklärt auch zugleich die Meinung der Occidentalen sey nicht; der Sohn ist das Principium des heil. Geistes, denn es ist nur Ein Princip in der Trinität, der Vater, sondern wenn sie sagten, der heil Geist gehe vom Sohn aus, so verstünden

stünden sie bloß eine *missio* *). Dasselbe wiederhohlt hernach auch Anastasius **), so daß wir sicher seyn können, daß die Lateiner damahls noch nicht an eine processio ab aeterno dachten, sondern bloß die Idee von *missio* hatten.

Waren es bloß Monotheleten ***), die den Lateinern Vorwürfe machten, so sieht man leicht wie Maximus die Lateiner vertheidigen konnte; waren es aber auch andre Griechen, so mußte der Vorwurf doch noch nicht allgemein seyn, denn Maximus ist damit zufrieden, nachdem ihm die Lateiner zu Rom Auctoritäten aus ihren Vätern und eine Stelle aus dem Cyrill von Alexandrien vorgezeigt hatten, worauf sie ihr Dogma gründeten.

Der Stoff zu einem künftigen Zank lag nun zwar schon da, aber ob man im siebenten Jahrhundert sich noch weiter darauf eingelassen hat, wissen wir nicht. Es scheint, diese Abweichung allein war nicht wichtig genug zu einem eigentlichen Streit, und von dem Vorgange in Spanien möchten die Griechen auch nicht recht unterrichtet seyn: ein anderer Umstand oder verschiedene Denkart mußte erst hinzu kommen, ehe der

*) Opera Maximi. T. 2. p. 69. Ed. Paris.
**) in epist. ad Ioan. Diac. T. V. Concil. Labbei. p. 1771.
*) Le Quien dissert. I. Damascen. Nr. 48.

der Streit Interesse fand. Dieß war im achten Seculum — der Bilderdienst, der das Gegenstück vom lateinischen Ausgange vom Sohn wurde. Constantinus Copronymus (seit 741 Alleinherrscher) schützte den Bilderdienst, dem die Occidentalen gram waren, und die Griechen sogar deßwegen verketzerten. Die Griechen machten im Gegentheil die Vorwürfe über den Ausgang wieder rege, und stellten dieß lateinische Dogma als eine Ketzerey den Occidentalen entgegen.

Ueber beides so wohl den Ausgang als den Bilderdienst wurde, nach der einseitigen Nachricht Ado's Bischof von Vienne *), unter dem Frankenkönig Pipin 767 eine Synode zu Chantilly gehalten, von der wir weiter keine genauere Nachricht haben, als daß Griechen und Lateiner hier über den Ausgang stritten. Ob es auf dieser Synode zum Schluß gekommen, und ob man damahls schon geneigt war, den Zusatz symbolisch zu machen, läßt sich durchaus nicht bestimmen, weil es an Nachrichten fehlt. Nur so viel läßt sich mit größter Wahrscheinlichkeit schließen,

*) in s. Chronik: facta est synodus. a. Inc. Dom. DCCLXVII. et quaestio ventilata inter Graecos et Romanos de trinitate: et vtrum spiritus sct. sicut procedit a patre, ita procedat a filio; et de sanctorum imaginibus, vtrumne fingendae an pingendae erant in ecclesiis.

schließen, in Gallien hatte man das lateinische Dogma, vielleicht auch schon eine Glaubensformel (regula fidei) mit dem Zusatz, und die Gallier waren dieser Vorstellungsart geneigt. Noch ein einzelnes Factum am Ende des achten Jahrhunderts läßt uns sehr vieles muthmaßen, wenn wir gleich die evidente Gewißheit nicht auf unserer Seite haben. Paulinus, Patriarch von Aquileja, ließ 79$\frac{0}{1}$ eine Synode in Friaul (Forum Iulium) halten, worauf er sich seiner unmaßgeblichen Meinung über den Zusatz *filioque* zur Constantinopolitanischen Formel entledigte. Der Patriarch erklärte sich ausdrücklich wider die Veränderung des Symboli, und wenn er gleich zugab, daß man immerhin die kurzen subtilen Ausdrücke der Constantinopolitanischen Formel erklären oder erweitern könne, so hatte er doch allen Respect vor dem Ephesinischen Anathema, de non immutando Symbolo, und hielt deßwegen jeden Zusatz oder Veränderung des Symboli selbst für unrecht *). Hieraus schließt

 man

*) Labbei Concil. T. VII. p. 941. Harduin Coll. Conc. T. IV. p. 849. Scio (sind seine Worte) quibusdam in synodalibus foliis esse sancitum — — — praesertim propter fraudulentam fictamque Nestorii et Eutychis perfidiam, non *licere* cuipiam *alterius fidei Symbolum* docere vel componere. Sed *absit a nobis*, proculque sit ab *omni corde fideli*, *alterum* vel *aliter*, quam illi

man nun, Paulinus eifere gegen die Gallische Formel, welche das Symbolum schon mit dem Zusatz gebrauchte, und muthmaßet von der Synode zu Chantilly, daß dort schon der Zusatz bestätigt sey. Jenes ist freylich wahrscheinlich, wenn gleich nicht gewiß, da der Patriarch eben so gut die Spanische Formel im Sinn haben konnte; und das letzte beruht auf einer bloßen Conjectur, die sehr bald verschwinden wird. So viel läßt sich mit Sicherheit aus den Aeußerungen Paulins folgern, daß man in Italien den Zusatz zum Symbolo nicht billigte.

Daß ferner eine Partey (vielleicht die Griechen) da war, die sich auf die Decrete der Ephesinischen

illi instituerunt, *Symbolum* vel *fidem* componere vel docere. Sed iuxta eorum sensum ea fortasse, quae propter *breuitatis* compendium, *minus* quam decet a simplicibus vel indoctis intelliguntur, *exponenda* decreuimus tradere, *ipsumque textum Symboli* retinere. — Enim vero *non est* in argumento fidei *addere* vel *minuere* ea, quae a sanctis patribus bene salubriterque sunt promulgata, secundum eorum sensum *recte sentire* et *exponendo* eorum subtile *supplere ingenium*: sed addere vel minuere est, *subdole contra* sacrosanctum eorum sensum *aliter* quam illi callida tergiuersatione *diuersa tentire*, et confuso stilo *peruersum dogma* componere. Es steht zwar auch das Symbolum mit dem Zusatz in den Acten; allein es ist Interpolation, wie die echten Aeusserungen Paulins zeigen.

sinischen Synode berief, und danach eine Veränderung des Symboli für unrechtmäßig erklärte: und allenfalls auch noch, daß in der Nähe eine Partey zu der Aufnahme eines Zusatzes rieth, ihn selbst annehmen wollte, oder schon angenommen hatte. Das letzte beide ließe sich fast von der Gallischen Kirche behaupten, ohne daß man nach Spanien zurück zu gehen braucht, wovon es ausgemacht ist, daß man den Zusatz schon seit Recared im Symbolo las. Den Beweis nehme ich aus Alcuin. Alcuin kam aus England nach Gallien gerade um die Zeit, als die Gallier sich für diesen Zusatz erklärten. Er hatte keinen Antheil daran, sondern dachte wie die meisten Engländer darüber, und wünschte, die Mönche zu Lyon vom filioque abzuhalten. „Hütet euch vor dem Spanischen Irrthum, bleibt bey der Einheit der ganzen Kirche, und rückt um des Himmels Willen nichts Neues ins Symbolum„ *). Diesen Rath kann Alcuin nur nach dem Jahr 780 gegeben haben, in welchem er zum ersten Mahl England verließ; also muß um die Zeit, als der Patriarch Paulin die Synode

 halten

*) Ep. 69. Opera Ed. Paris 1617. Nouas, fratres cariſſimi, *Hiſpanici* erroris ſectas tota vobis cauete intentione. Sanctorum patrum ſequimini veſtigia et vniuerſali eccleſiae ſanctiſſima vos adiungite vnitate, et *ſymbolo* catholicae fidei *noua* nolite inſerere.

halten ließ, in Gallien alles recht in Bewegung gewesen, oder vielleicht schon ein Schritt geschehen seyn, wodurch der Zusatz symbolisch wie in Spanien geworden war.

Die Wahrscheinlichkeit, womit wir die letzte Hälfte des achten Jahrhunderts ausfüllen müssen, wird im Anfange des neunten zur Gewißheit, daß nähmlich jetzt schon der Zusatz filioque im Gallischen Symbolum war, und so in der Hofkapelle Carls des Großen abgesungen wurde. Wir wissen zuverlässig, daß Carl 809 eine Synode zu Aachen über den Ausgang des heil. Geistes halten ließ, die durch dem Widerspruch eines Griechischen Mönchs Johann zu Jerusalem veranlaßt wurde *). Es fragt sich nun, wie und worüber der Streit entstand? Aus einem Brief, den ein lateinischer Mönch an den Pabst Leo III schreibt **), sieht man, daß sich über den Ausgang vom Sohn zuerst ein Streit zwischen den lateinischen Mönchen auf dem Oelberge bey Jerusalem, und einem Griechischen Mönch Johann vom Kloster Saba entspann. Der Grieche schalt die Lateiner geradezu Ketzer, weil sie

*) Eginhard in vita Carl. M. Imperator de Ardeaena Aquisgrani reuersus, mense Novembrio concilium habuit de processione Spiritus Sancti: quam quaestionem Ioannes quidem Monachus Hierosolymis primo commouit.

**) Baluze Miscellan. T. VII.

sie den heil. Geist auch vom Sohn ausgehen ließen, und die Lateiner wurden beynahe in ihrer Orthodoxie wankend, wenn sie gleich den Kaiser auf ihrer Seite hatten. Die lateinischen Mönche rechtfertigten aber den Zusatz bey Leo III dadurch, daß sie das Symbolum so in der Hofkapelle Carls gehört hätten, daß es so in der Regel Benedicts stehe, die ihnen Carl gegeben habe, und in einer Homilie Gregors, die sie ebenfalls vom Kaiser hatten. Sie baten den Pabst, sich nach allem zu erkundigen, und zu entscheiden, wer von ihnen Recht habe. Die Mönche lasen und sangen also den Zusatz aus ihrem Symbolum, sie wußten zwar nicht, woher dieser Zusatz und Gebrauch, allein sie hatten ihn zunächst aus dem Gallischen Ritual beibehalten, mithin war der Zusatz schon im Gallischen Symbolum vor der Achner Synode. Diese konnte also keinen andern Zweck haben, als zu untersuchen: ob es Recht sey, daß man den Zusatz im Symbolum habe, und so in Spanien und Gallien absinge*)?

*) Es war nähmlich Sitte das Symbolum nach dem Evangelio abzusingen. Ein Gebrauch der auch in Spanien entstand, (als die Orthodoxen die Arianer zur Seite hatten, und das Symbolum nicht genug eingeschärft werden konnte), allmählich nach Gallien überging, und nach den Synoden gegen Felix und Elipand (792 zu Regensburg 794 zu Frankfurth) in Gallien und Deutschland allgemein wurde.

Wie es mit dieser Synode ausgefallen, und was dort beschlossen sey, läßt sich nicht genau bestimmen. Wahrscheinlich wurde nichts beschlossen, weil der Pabst keinen Antheil daran gehabt zu haben scheint, dahin leiten die Worte Eginhards von dem Zweck der Gesandschaft, die Carl von dort ab an Leo III sandte, vt mota quaestio definiretur; auch versichert es Aimonius, daß nichts ausgemacht sey, weil den Vätern die Sache zu wichtig schien *). Nur ist des Aimonius Auctorität verdächtig und die schwächste. Die Gesandschaft, welche aus Bernhar Bischof von Worms, Jesse von Amiens und Adelhard Abt von Corvey bestand, wurde in eben der Absicht von Carl abgeschickt, mit der die Synode zusammen gekommen war, und hoffte den Pabst zu überzeugen, oder von ihm die Bestätigung zu erhalten, daß so wohl das Einschiebsel ins Symbolum als das Absingen desselben rechtmäßig sey. Hier wurden sie aber in ihrer Hoffnung getäuscht. Dem Pabst mißfiel es, daß etwas Neues ins Symbolum gerückt, von den Galliern gebilligt sey, und schon öffentlich abgesungen werde: allein ob die ganze Formel rechtgläubig sey, davon war gar nicht mehr die Rede, vielmehr beweiset seine Antwort, daß er wünschte, Alle (auch die Uebrigen in der Occidentalischen Kirche möchten

*) de Gestis Francor. L. IV. c. 97.

ten es glauben *). Hätte man ihn vorher gefragt, antwortete er den Gesandten, ehe man so in der Kirche gesungen, so würde er abgerathen haben, die Formel symbolisch zu machen. So viel er sich erinnere, gehe beides an, man könne den Zusatz singen oder weglassen; aber besser sey es, das Absingen in der Hofkirche allmählich abzustellen, damit der Gebrauch des neuen Symboli nach und nach verschwinde. Auf diese Weise könnten zwey Zwecke erreicht werden: einige welche die Formel vorher nicht gekannt, würden sie zum Glauben rechnen (wenn nähmlich nach diesem Zusatz das Symbolum gelehrt würde); und doch zugleich die unerlaubte Gewohnheit des Absingens (dieses neuen Symboli) wieder eingestellt werden **). Das Resultat dieser ganzen

 hier

*) Baronius ad a. 709. Nr. 54. *Leo*: bonum id credere et valde bonum, vtpote tam magnum fidei sacramentum, quod non licet non credere, *Legati*. Si enim sciret paternitas tua, quanta sunt hodie millia id scientium, qui nunquam scituri essent, nisi cantaretur, acquiesceres. *Leo*. Num quid vero vniuersa huiusmodi fidei mystica sacramenta, sine quibus quisque, qui ad hoc pertingere potest, catholicus esse non potest, *Symbolis* inserenda — et, propter compendium minus intelligentium, vt cuique libuerit, addenda sunt?

**) *Legati*. (symbolum in liturgia canere si pergamus omittamusque adiectionem) sermo iste

hier zu weitläuftigen Unterredung ist für die Dogmengeschichte folgendes: 1) Leo mißbilligte es sehr, daß dieser Zusatz von der Gallischen Kirche gebilligt sey. 2) Er gab auch ein Mittel an, den Zusatz zu entfernen, man sollte das Absingen desselben in der Hofkapelle unterlassen, so würden die übrigen Kirchen es auch thun. 3) Beym Unterricht und Privatgebrauch möge es beybehalten und gesungen werden, nur nicht öffentlich. 4) Dieß alles aus dem Grunde, weil der Zusatz in der Italiänischen Kirche weder im Symbolo war, noch abgesungen wurde. Wenn nun auch Leo schon hier den Zusatz zum Symbolum eigentlich gar nicht gut hieß, so hatte er doch in diesem Privatgespräch Manches nachgegeben, und wegen der Einwürfe der Gesandten zu modificiren gesucht, worüber er sich öffentlich rechtfertigen zu müssen glaubte: deßwegen ließ er bald nachher zwey silberne Tafeln in der Peters-

iste ab omnibus, ac si contra fidem sit, condemnabitur. Quale ergo dabis consilium? *Leo*: si prius quam ita cum daretur, interrogatus essem, ne insereretur, vtique respondissem. At nunc, quod tamen non affirmando sed vobiscum pariter tractando dico, quantum menti occurrit, ita mihi videtur posse vtrumque fieri: vt paullatim in Palatio (quia in nostra sancta ecclesia non cantatur) cantandi consuetudo eiusdem symboli intermittatur. — Si dimittatur a vobis, dimittetur ab omnibus.

terskirche aufstellen, worauf die Constantinopolitanische Formel griechisch und lateinisch geschrieben war, mit einer Unterschrift, die beweiset, daß er keinen Theil an der Veränderung des Symbols haben wollte: haec Leo posui amore et cautela orthodoxae fidei *). Wenn es also gewiß ist, daß die Römische Kirche den Zusatz noch nicht ins Symbolum nahm, ihn aber doch längst als Glaubensformel gebrauchte, so fragt es sich: ob es schon allgemeine Glaubensformel im Occident war, den heil. Geist auch vom Sohn ausgehen zu lassen? Dieß scheint verneint werden zu müssen; vielmehr dachten die Lateiner noch selbst unter sich verschieden darüber. Wir sehen nähmlich theils aus dem Gespräch der Gesandten mit Leo, daß der Zusatz noch nicht allen bekannt war, und der Pabst nur deßwegen bewegt werden konnte, den Privatgebrauch des Symbolums mit dem Zusatz zu erlauben, damit das zur Seligkeit nothwendige Dogma allen bekannt würde; theils finden wir bey gleichzeitigen oder wohl gar spätern Schriftstellern, daß sie entweder noch die alte Vorstellungsart haben, oder gar vom Widerspruch vieler reden. Nur vom Vater behaupten den Ausgang nach der alten Vorstellungsart Bischof Haymo von Halberstadt (778—853), Rabanus Maurus (776—856), und

*) Anastasii vitae Roman. Pontif. a Vignolio ed. Rom. 1752. p. 297. cf. Peter Lombardus sentent. L. I. Dist. XI.

und Smaragdus (810). Die beiden ersten waren Schüler Alcuins, und so sieht man leicht, warum sie dieser Neuerung nicht hold waren, wenn sie bey den Principien ihres Lehrers blieben, der sie, wie oben bemerkt ist, für einen Spanischen Irrthum erklärte; und so sehen wir denn auch, daß der Ausgang vom Sohn in Nieder-Deutschland in der Mitte des neunten Jahrhunderts so wenig symbolisch als allgemeine Glaubensformel war. Damit stimmt Theodulph, Bischof von Orleans, überein, der nach dem Jahr 820 collectanea de processione Spiritus Sancti a filio schrieb *), und versichert, daß noch nicht alle Lateiner sich zu dieser Vorstellungsart bequemt hätten, sondern viele derselben widerstritten. Unterdessen ging nun bald nach der ersten Hälfte des neunten Seculi der eigentliche Streit mit den Griechen an, und nahm durch die Herrschsucht zweyer mächtiger Kirchenhäupter, des Patriarchen zu Constantinopel und Bischofs zu Rom, in Kurzem solche Wendung, daß man voraus sehen konnte, Jahrhunderte würden ihn nicht lösen, denn der Streitpunct wurde eigentlich nur zur Decke genommen, wohinter sich Groll, Privatinteresse und Politik versteckte. Bitterkeit und beleidigter Stolz erzeugte dann von beiden Seiten Grausamkeiten aller Art,

wobey

*) Edidit Sirmond Paris 1646. 8. Diese Ausgabe ist der Bibl. Max. PP. Lugd. T. XIV. vorzuziehen.

wobey der unparteyische Zuschauer nicht mehr wahrnehmen kann, wie vier Sylben und der Glaube daran die traurigsten lichtscheuesten Scenen hervor riefen, so lange er vergißt, daß das Dogma nur ein Vehikel war, wodurch sich eine Unart ausließ.

Die Bulgaren fingen ungefähr 86$\frac{2}{4}$ an mit der christlichen Religion bekannt zu werden, da ein gemeiner Christ unter ihnen das Evangelium predigte. Um seiner Lehre bessern Eingang zu verschaffen, gab dieser Laie sich für einen Presbyter aus, und ahndete nichts Arges dabey: allein die Bulgaren erfuhren es, und übten ein schreckliches Beyspiel von Strafe, eines auch gut gemeinten Betrugs, an ihm aus. Sie hielten es für gotteslästerlich, daß ein Laie sich eine Bekehrung zu unternehmen erkühne, mißhandelten ihn, schnitten ihm die Nase ab, und schickten ihn so verstümmelt zurück. Der Bulgarenkönig erfuhr durch dieß Beispiel sehr lebhaft, wie nothwendig es sey seine wilde Nation zu humanisiren, und bat deßwegen sowohl den Pabst Nicolaus, als den König der Deutschen, Ludewig, ihm einige vom Clerus zu Lehrern seiner Nation zu senden *). Nicolaus sandte sofort einige

*) Die Nachrichten sind hier verschieden, und man muß sie mit historischer Kritik so gut als möglich zu vereinigen suchen. Nach Anastasius in vita Nicolai schickt der Bulgaren=

einige Bischöfe, die den Lehrern König Ludewigs zuvorkamen, und diese sollen nun schon das Symbolum mit dem Zusatz filioque in die Bulgarey gebracht haben. Dieß wurde bald zu Constantinopel den beiden Kaisern Michael und Basilius bekannt, sie warnten den König vor den Römischen Missionarien, die ein falsches Symbolum einzuführen suchten. Der König war indiscret genug, die Briefe an Nicolaus zu senden, und gab dadurch der Bitterkeit einen Sporn auf der einen Seite. Doch mußte noch ein anderer Umstand hinzukommen, der den Parteygeist durch Privatinteresse weckte, und die beiden Hierarchen von Rom und Constantinopel ein einen eigentlichen Zweykampf verwickelte. Photius war 858, freylich mit einiger Cabale, an Ignaz Stelle Patriarch von Constantinopel geworden, und weil zwey Parteyen blieben, wovon die eine dem Ignaz, die andre dem Photius anhing, so wurde 861 eine Synode gehalten, worauf auch die päbstlichen Gesandten Rodealdus und Zacharias

garen König, Michael, an Nicolaus, und der sendet ihm zwey Bischöfe: allein die Annalen von Fulda ad a. 866 sind eben so wichtig. Der Bulgaren König schickte zum König Ludewig nach Regensburg, und bat um Lehrer; als sie aber ankamen, hatten schon die Bischöfe vom Pabst ihr Wesen getrieben, sie kehrten also wieder zurück. Beide Nachrichten sind einseitig, aber beide wahr und stehen nicht im Widerspruch.

rias erschienen, die ausmachen sollten, welcher der rechtmäßige Patriarch sey. Dem Photius wurde es leicht zu beweisen, daß Ignaz durch Fürstengunst gehoben sey; die Suade seiner feinen Beredtsamkeit überredete auch die Römischen Gesandten, bald in seine Absetzung einzustimmen; und so wurde Ignaz verbannt. Nicolaus war aber nicht im geringsten mit dem Betragen seiner Legaten zufrieden, sondern belegte sie bey ihrer Rückkehr mit dem Anathema, und ließ 863 eine Synode zu Rom halten, worauf er den Photius verdammte. Photius vergalt es ihm aber noch in eben dem Jahre, sprach das Anathema über ihn aus, und bewies, welches das gehässigste war, in einer Epistola encyclica ad Archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes contra Nicolaum, daß der Römische Bischof grobe Irrthümer hege, und mit unglaublicher Kühnheit das Symbolum, welches so viele öcumenische Synoden bestätigt hätten, mit dem Zusatz verfälscht habe: der heil. Geist gehe vom Sohn aus *). Eine solche Beschuldigung mußte zur

*) Die gewöhnliche Chronologie kann unmöglich die richtige seyn, und verdient noch eine eigne Untersuchung. Nach Baronius ad a. 863 Nr. XXXIV ist diese epistola encyclica in diesem Jahr geschrieben, nach andern ein Jahr später (864). Nun heißt es aber hierin ausdrücklich (nach der Ueber-

zur Folge haben, daß Nicolaus nun das Aeusserste gegen Photius und Michael versuchte, daß ferner auch die nachfolgenden Päbste den eifrigsten

bersetzung das Montacutius) Nondum enim gens illa (Bulgarorum) *per biennium* rectam Christianorum religionem (puta Graecorum) amplexabatur, cum impii quidam homines ac exsecrandi — exorti ab occiduis partibus — a sanis et puris dogmatibus et a fide inculpata Christianorum eos subdole deducere et corrumpere conarentur. In primis contra ecclesiae canones illi vitam ad sabbatorum ieiunia traducebant — sanctum et sacrum symbolum sensibus spuriis et verbis adscititiis conabantur adulterare. Schrieb also Photius diesen Circularbrief 864, so müssen die Bulgaren 862 angefangen haben mit dem Christenthum bekannt zu werden. Ferner kann alsdenn die Mission der Bekehrer nicht zum J. 866 gehören, denn sie mußte vorhergegangen seyn, ehe Photius den Brief schrieb; weil er den Lateinern darüber Vorwürfe macht, und alle Nachrichten dahin übereinstimmen, daß die Nachricht von der Lehre eines neuen Symboli durch die Bulgaren nach Constantinopel kam. Das Dilemma bleibt also dieses. Entweder fängt die Bekehrung der Bulgaren 762 an, oder (bleibt man bey der gewöhnlichen Zeitrechnung von 864) der Brief des Photius ist 866 geschrieben. Bertiniani ad a. 866 hat eine ganz falsche Vorstellung.

sten Antheil an diesem Streit nahmen, und die Patriarchen zu Constantinopel ihnen eben solchen Eifer entgegen setzten. Nicolaus verlangte von dem Kaiser Michael, er sollte seine Briefe an den Bulgarenkönig feyerlich verbrennen, sonst würde er zu Rom ein Exempel statuiren, und weil er sich selbst zu schwach fühlte, die Vertheidigung der Lateiner gegen Photius auf sich zu nehmen, so delegirte er den berühmtesten Mann seiner Kirche, Hincmar, Bischof von Rheims, forderte ihn mit andern Bischöfen zum Streit auf, und vergaß lieber in dem Augenblick die Mißhelligkeiten welche zwischen beiden wegen des Bischofs Rothald noch obwalteten *). So muthig sich nun auch Nicolaus in die Angelegenheiten der Patriarchen mischte, so sehr mußte er doch sein Ansehen gekränkt fühlen; denn so lange Michael lebte, richtete er so wenig gegen ihn, als gegen Photius etwas aus.

Das Schicksal des Photius hing viel mehr von der Wandelbarkeit der Byzantinischen Kaiser, als von der Caprice der Römischen Bischöfe ab. Michael wurde von Verschwornen ermordet, und der Anführer der Verschwörung Basilius Macedo kam auf den Thron. Hätte Photius nicht sein Gewissen zu beleidigen geglaubt, wenn er den

*) Vergl. zu allem diesen den 10, 29, 37, 40, 46 Brief des Nicolaus bey Labbe Th. 8. bey Harduin Th. 5.

den Kaisermörder zum Abendmahl ließe, so würde Pabst Hadrian der Zweyte wenig über ihn vermocht haben; so aber nahm der Kaiser diesen zu Hülfe, und beide verdammten ihn auf der vierten Constantinopolitanischen Synode. An Photius Stelle trat nun wieder Ignaz, aber nach seinem Tode triumphirte doch wieder der Gegner der Römischen Bischöfe mit Hülfe des Kaisers Basilius; und der Nachfolger Hadrians Johann VIII war zu schwach, als daß er es mit Photius aufnehmen konnte: er machte lieber mit ihm gemeinschaftliche Sache. Im Jahr 879 kam Photius wieder zu seiner alten Herrschaft, und Johann VIII billigte es. In eben diesem Jahre soll eine Synode zu Constantinopel gehalten seyn, woselbst mit Beystimmung der Römischen Gesandten beschlossen wurde, daß man das Symbolum nicht ändern dürfe. Nach Baronius und Leo Allatius ist zwar diese Synode vom Photius erdichtet, und nie gehalten; allein es sind dessen ungeachtet wichtige Gründe, die uns fürs Gegentheil, oder wenigstens zum bescheidenen Skepticismus stimmen, denn die Sonderbarkeit auch abgerechnet, daß ein Patriarch bey seinen Lebzeiten für seine Zeitgenossen eine Synode erdichten kann, so sind noch historische Data, welche wegzuräumen Schwierigkeit haben dürfte *).

Dessen

*) Johann erwähnt dieser Synode im 250 Br. an Photius Labbe T. 9. p. 174. und im 233

Dessen ungeachtet bleibt so viel gewiß, daß Johann VIII den Zusatz, ja sogar das Dogma, nicht billigte, selbst seine Bischöfe mit ihm gleich zu denken überreden wollte, aber deßwegen viel Ungemach erdulden mußte *).

Wenn wir nun auf ein Mahl am Ende des neunten Jahrhunderts finden, daß der Römische Bischof und andre **) Italiener aus nicht genug

 bekann-

233 Br. nennt er so gar die Gesandten, welche auf diese Synode von seiner Seite geschickt waren. Der Byzantiner Briennius (c. a. 1420.) fand noch im Archiv zu Constantinopel die Unterschrift der Gesandten, Zonaras, Balsamon und Matthäus Blastaris haben in ihren Canonensammlungen noch einige Canones dieser Synode angeführt. s. Beueregii Pand. ct. Canon. T. II. p. 1. et 273. Selbst Gratian führt einen Kanon derselben an in decreto. P. 2. Caus. VII. C. 45. Die Acten bey Harduin T. VI. p. 214.

*) Er versichert in einem Brief (320) an Photius, daß er die, welche den Zusatz billigen, mit den Juden in eine Classe setze. Beueregius T. II. p. 306. Labbe T. IX. p. 235. Es soll auch dieser wichtige Brief, wie Baronius will, erdichtet seyn: allein die Gründe sind so schwach, daß es nicht der Mühe werth ist sie anzuführen.

**) Z. B. ein gleichzeitiger Metropolit oder Patriarch zu Aquileja (wo von jeher Widerspruch geherrscht zu haben scheint, der

sich

bekannten Ursachen so wenig den Zusatz als das Dogma billigen, daß also beides durchs ganze neunte Seculum noch nicht allgemein angenommen sey, so entsteht ein sehr billiger Zweifel: ob denn auch wirklich schon vor Johann VIII der Zusatz allgemein im Lateinischen, oder (im strengsten Sinn) Römischen Symbolo gestanden habe? Diese Frage oder dieser Zweifel wird um so mehr auffallen, je gewöhnlicher die Meinung ist, daß unter und seit Nicolaus filioque im Symbolo allgemein geworden sey. Daß erstlich Nicolaus das Dogma, und auch wohl den Zusatz (nähmlich da wo er schon war) vertheidigt habe, bleibt ausgemacht: allein daß er ihn selbst ins Römische Symbolum gerückt, oder schon eingerückt vorgefunden habe, scheint nicht zuverlässig genug erwiesen werden zu können. Alles kommt hier auf den Vorgang in der Bulgarey und die Beschuldigungen des Photius an. Man schließt nähmlich so, und zwar nicht ohne Grund. Photius tadelt die Bekehrer der Bulgaren wegen der Lehre des Ausganges vom Sohn, und wegen des Zusatzes zum Symbolum; die Bekehrer waren von Nicolaus gesandt, brachten das Römische Symbolum mit, also muß der Zusatz schon damahls im Römischen Symbolo gestanden haben. Allein, wenn wir genau auf die Worte

sich an den Photius wandte und ihn bat, der einreissenden Beystimmung Einhalt zu thun. Baronius ad a. 883.

Worte des Photius im Circularschreiben sehen, so heißt es dann doch nur: symbolum sensibus spuriis et verbis adscititiis *adulterare conabantur.* Doch zuzugeben, daß es kein bloßer Conatus bey den Bekehrern war, (denn in sofern hätten sie das Dogma nur lehren können, und das thaten sie gewiß), sondern daß sie es wirklich schon lasen, so lassen sich noch viele Wege gedenken, wie die Bekehrer ein solches Symbolum haben konnten, das doch in der eigentlichen Römischen Kirche noch nicht öffentlich authorisirt war. Seit Leo III waren zwey Symbola (wenigstens in Gallien) üblich, das eine zum Privatgebrauch mit dem Zusatz, das andre beym öffentlichen Ritual besonders in Italien ohne Zusatz: Beide konnten die Römischen Bekehrer mitnehmen, diesem zwar öffentliche Auctorität geben, aber das Dogma doch nach jenem lehren. Diese schlaue Wendung der Römischen Kirche, womit sich Leo half, scheint noch fürs Erste beybehalten zu seyn, um eine offenbare Trennung mit den Griechen zu vermeiden. Alle Beschuldigungen des Photius können entweder auf die Lehre des Dogma gezogen werden, oder er declamirt im Allgemeinen gegen das Symbolum der Lateiner, und war noch nicht genug unterrichtet, daß es die Italienische Kirche noch nicht authorisirt hatte. Waren überdem neben dem Römischen Clerus noch Gallische und Deutsche Bekehrer in der Bulgarey, wie Bertiniani (ad a. 866) glaub-

würdig macht, und de Rubeis *) annimmt, ohne doch evidente Gründe zu haben; so sieht man auf der einen Seite, daß die Gallier es eigentlich waren, welche das Symbolum mit dem Zusatz hatten, und auf der andern, daß die Italienischen Bekehrer sich leicht nach ihnen bequemen konnten. Doch dieß vorbey gelassen, so bleibt es dessen ungeachtet mehr als wahrscheinlich, daß, so bald der erste Schritt von den Griechischen Kaisern oder Photius geschehen war, der Römische Clerus nun ganz eigentlich und aus Bitterkeit auf den Zusatz des Symboli in der Bulgarey zu bestehen angewiesen wurde, ohne daß deßwegen die veränderte Formel in Rom Kirchenansehen haben mochte. Diese Wahrscheinlichkeit, die an und für sich für nichts mehr als für eine Idee gehalten werden müßte, wird nun durch folgende Nachrichten sehr unterstützt. Leo Allatius **) führt aus Photius Tractat vom Ausgange des heil. Geistes ein Fragment an, das gerade zu den Bischof Nicolaus von aller Veränderung des Symboli frey spricht. Johann

*) in vita Georgii Cyprii Venetiis 1753. p. 200. Er ist es eigentlich, der mich auf diese Skepsis geleitet hat.

**) Exercit. XIV. in Creygtonum p. 231. sed nec tremendum fidei symbolum in ore omnium circumduci solitum, sententiae suae tegumentum praetexens, attondit vel *laesit* (Nicolaus).

hann VIII versichert in dem oben angeführten Briefe an Photius, daß die Römische Kirche den Zusatz nicht im Symbolo habe. Ferner spricht Photius in einer Antwort an den Erzbischof von Aquileja *) die Römischen Päbste von dem Verdacht der Annahme des Zusatzes frey, und schiebt die Schuld auf die andern Lateinischen Bischöfe.

Können also die Gründe einiges Gewicht haben, und das scheint doch, so ist der Zusatz das ganze neunte Jahrhundert hindurch noch nicht im öffentlichen Römischen Symbolo gestanden, wohl aber das Dogma fast allgemein vertheidigt und auch der Zusatz schon an vielen Orten angenommen worden. Im zehnten Seculum wurde noch immer fort mit den Griechen über den Ausgang gestritten, wie man aus einer Aeußerung des Erzbischofs Herwey (Heriveus) von Rheims auf der

*) Baronius führt diesen Brief Lateinisch ad a. 883. Nr. 5. auf; Lateinisch und Griechisch Conbefisius in auctario nouissimo p. 527. Die Römischen Theologen erklären ihn zwar für untergeschoben, wie viele Briefe des Photius, oder von ihm selbst erdichtet: allein schon diese sonderbare Erscheinung, daß Photius so viele Briefe und zwar an verschiedene Personen erdichtet haben soll, erregt einen billigen Verdacht, daß man aus zu großem Eifer für das Lateinische Dogma oder für die Unwandelbarkeit der Römischen Bischöfe zu viel untergeschoben seyn läßt.

Provinzialsynode zu Trosley 909, gewahr wird *), wozu die Veranlassung, wie gewöhnlich, Privatinteresse oder beleidigter Stolz war. Pabst Sergius schickte 906 Gesandten nach Constantinopel, welche die vierte Heirath des Kaiser Leo bestätigen sollten, die der Patriarch Nicolaus nicht für rechtmäßig erklären wollte. Natürlicher Weise wurden die Gesandten von der Griechischen Geistlichkeit nicht sehr freundlich bewillkommt, und dieß gab dem Pabst Sergius Veranlassung, das Schisma wieder rege zu machen. Er foderte zu diesem Ende, wie ehemahls Nicolaus, die Gallischen Bischöfe auf, das Dogma zu vertheidigen, und diese glaubten dann auch, daß es eigentlich ihre Sache sey den Ausgang und Zusatz zu vertheidigen, wie man aus dem 14 Cap. der Verhandlungen auf der Synode zu Torsley sieht. Unterdessen war der Streit noch immer nicht ausschweifend heftig und mit Grausamkeiten verbunden, weil theils die Lateiner noch nicht alle gleichen Eifer bewiesen und einstimmig dachten, theils weil die Griechischen Kaiser, wie Leo, die Hülfe der Römischen Bischöfe zu ihren Privatabsichten nöthig hatten, theils aber auch, weil noch keine rechte Streiter in der Lateinischen Kirche waren, die den Ausgang und den Zusatz vertheidigen konnten. Aus dem zehnten Jahrhundert haben wir weiter keine Nachrichten, und müssen uns mit diesem Wenigen begnügen.

Die

*) Harduin T. VI. p. 503.

Die Epoche, welche nun mit Sicherheit angegeben werden kann, in der der Zusatz zum Symbolum allgemein wurde, ist zwischen Photius und Cerularius. Eustathius war 1024 Patriarch zu Constantinopel, und Johann XIX Bischof von Rom. Jener wünschte den Titel eines Universalpatriarchen zu haben, den ihm Johann verweigerte. Dieß nahm der bald darauf folgende Patriarch Cerularius sehr übel, und fand ein Mittel den Römischen Bischof nicht weiter um diesen Titel zu bitten, sondern maßte ihn sich selbst an. Mit ihm vereinigten sich Leo Erzbischof von Achrida und Nicetas Pectoratus ein Mönch. Um das Recht des sich gegebenen Titels zu vertheidigen, glaubte Cerularius es bemerklich machen zu müssen, welcher Unterschied zwischen der Griechischen und Lateinischen Kirche sey, und wie sie gar nicht mehr dieselbe heissen könne. Hier ist nun merkwürdig, daß anfänglich nichts von dem Zusatz des Symboli erwähnt, sondern andre abweichende Gebräuche der Römischen Kirche, besonders des ungesäuerten Brotes beym Abendmahl, der Sabbatfasten u. s. w. aufgezählt wurden *). Leo IX schickte darauf 1054 eine Gesandtschaft nach Constantinopel, die zwar den Mönch Nicetas bekehrte, aber den standhaften Cerularius nicht von seiner Meinung abbringen konnte. Das Einzige, was

P 5 übrig

*) s. Baronius ad a. 1053.

übrig blieb, war, ihn mit dem Anathema zu belegen, bey welcher Gelegenheit ihm und den Griechen überhaupt der Vorwurf gemacht wurde, daß sie wie Pneumatomachen, den Ausgang des Geistes vom Sohn aus dem Symbolo geworfen hätten. Cerularius glaubte nun berechtigt zu seyn, den Römischen Gesandten zu zeigen, daß sie eigentlich Ketzer wären, und ließ noch in eben dem Jahr eine Synode halten, worauf besonders die Interpolation des Symboli bestritten wurde *). Dieselbe Anklage gegen den Römischen Bischof, über Verfälschung des Symboli, sandte er auch an den Patriarch Peter von Antiochien. Dieser schien zum ersten Mahl davon zu hören, hielt es zwar für ein großes Unglück, daß das Symbolum einen Zusatz erhalten habe, doch war er tolerant genug das Dogma zu dulden, wenn nur der Zusatz wieder abgeändert würde **). Jetzt war nun schon eine eigentliche Verketzerungssucht eingetreten, bey der man so gut wie ausgemacht voraus setzen kann, daß eine Vereinigung unmöglich war, oder wenn sie möglich

*) Leo Allatius diſſert. II. de libris eccleſ. Graecorum p. 172.

**) Otelerius eccleſ. Graec. monum. T. II. Nr. XI. et XXII. malum vero et malorum peſſimum eſt haec adiectio ad ſymbolum. Vt equidem meam promam ſententiam, ſi in *additione ſymboli corrigantur*, nihil praeterea poſtulauerim.

möglich gemacht wurde, nur erheuchelt seyn konnte. Die Orientalen hatten die griechische Gelehrsamkeit auf ihrer Seite, und stritten mit mehrerem Glück als die Occidentalen; dieß erbitterte die letzte Parthey immer mehr, das Dogma hatte bey ihnen schon das Verjährungsrecht, sie konnten also ohne die größte Unordnung wider ihre Ueberzeugung weder nachgeben, noch fühlten sie bey der Ueberlegenheit des Occidents über den Orient Beruf dazu. Je unerträglicher und unwiderlegbarer aber den Römischen Bischöfen manche Sophisterey der Griechen gewesen war, desto stolzer ließ Urban II auf einer Synode zu Paris 1097 den Heerführer metaphysischer Scholastiker Anselm von Canterbury gegen die Orientalen auftreten, der durch seine Dialektik die Sophistereyen der Griechen zu Boden zu schlagen schien. Die Occidentalen hatten nun Recht zu glauben, es könne nichts weiter zur Ueberzeugung fehlen: allein der Streit dauerte doch noch fort, und artete am Anfange des dreyzehnten Jahrhunderts in wahre Grausamkeiten aus. Die Lateiner eroberten Constantinopel, und wütheten wie eine wilde barbarische Nation unter ihren christlichen Brüdern. Diese Wuth, von unbändigem religiösen Fanatismus entflammt, konnte durch keine religiöse Gegenmittel gedämpft werden. Das Volk lief dem Feinde mit dem Kreuz und Heiligen entgegen: allein es half nichts, des Niederhauens war kein Ende, und

Schand-

Schandthaten aller Art wurden begangen, die man zur Ehre der Menschheit lieber verschweigen als erzählen muß, beym Nicetas Choniates aber nachlesen kann.

Balduin wurde Kaiser, und Thomas von Venedig Patriarch. Jetzt schien dem Römischen Bischof Innocenz III eine Vereinigung erzwungen werden zu müssen, die man bedingungsweise nicht erhalten konnte. Pelagius wurde mit der Vollmacht nach Constantinopel geschickt, dort zu walten wie er wollte *). Dieser päbstliche Gesandte fing die Reformation damit an, daß er die Kirchen verschließen, und eine Aussöhnung mit der lateinischen Kirche unter zwey Bedingungen, Beytritt zum lateinischen Symbolo oder Tod, verkündigen ließ. Der noch übrige griechische Clerus wurde in Fesseln gelegt, auf alle mögliche Weise gemißhandelt und ein schreckliches Schauspiel begonnen, das noch schrecklicher würde geworden seyn, wenn nicht Heinrich, der Sohn Balduins, nach der Gefangennehmung seines Vaters von den Bulgaren, diesem wüthenden Reformator Einhalt gethan hätte. Innocenz schrieb ferner an einige Lateinische Magnaten, die jetzt im Orient lebten, daß sie mit allen Kräften auf die Beystimmung der Griechen dringen sollten, und schickte in eben der Absicht eine Menge Bischöfe und Mönche nach Griechenland. Die elendesten Auf-

*) vid. Epistol. Innocent. apud Baluz. T. II. L. XVI. p. 798.

Austritte veranlaßte der lateinische Clerus auf Cypern und in der Hauptstadt von Macedonien Thessalonisch, die nur ein trauriger Beweis mehr sind, wie ausgelassen der geistliche Pöbel ist, wenn er als Garde oder Executor des Glaubens gebraucht wird, und zu dumm ist, die eigentlichen Untersuchungspuncte einzusehen *). Die Griechen so gedrückt und gemißhandelt, nahmen nun freylich zum Theil (wie die Thessalonicher und Corinther) die erzwungene Vereinigung an, auch wurde zu Rom 1215 die große Lateransynode gehalten, worauf eine Vereinigung möglich gemacht und bestätigt wurde, daß der Geist vom Sohn ausgehe. Aus den Prämissen leuchtet aber schon ein, daß diese Vereinbarung eine Folge des Zwangs und nicht der Ueberzeugung war, daher die Griechen auch, sobald sie etwas freyer athmeten, wieder zurückkehrten, und den Streit von Neuem angehen ließen. Sie eroberten endlich 1260 Constantinopel wieder, und vergalten nun den Lateinern eben die Grausamkeiten, die sie von ihnen erfahren hatten. Den päbstlichen Missionarien wurde der Kopf abgeschlagen, besonders der Clerus, der sie ehemahls gequält hatte, gemißhandelt, und über 4000 Lateiner an Barbaren verkauft. Der Pabst versuchte das Aeußerste zur Rache, und ließ gegen Michael Paläologus das Kreuz predigen. Der

Kaiser

*) Leo Allat. L. 2. c. XIII. cf. Nicetas Choniates in imperio Andronici Comneni.

Kaiser kam nicht wenig dadurch in Verlegenheit, und stellte sich um das Unglück abzuwenden, in einem Schreiben an Urban IV sehr geneigt zur Vereinigung. Es wurden auch deßhalb einige Verhandlungen zwischen diesen beiden und den folgenden Päbsten Clemens IV und Gregor angefangen; allein dem Kaiser war es nie Ernst als in Bedrängnissen, und je ferner die Noth des Kriegs war, desto ferner lagen die Vereinigungspuncte von einander. Unterdessen wurde die politische Gefahr immer größer, Michael ließ also den Clerus zusammen kommen, und rieth zur Vereinigung *).

Er wollte sie dadurch erleichtern, daß er fest setzte, es wären nur drey Puncte, worin man nachzugeben brauche: Anerkennung des Primats der Römischen Bischöfe, einer freyern Appellation an ihn, und Erwähnung seiner beym Gottesdienst. Allein Johann XXI bemerkte sogleich, daß noch der Hauptpunct fehle, ohne den keine Vereinigung statt finde, nähmlich die Annahme des lateinischen Symbolums. Um auch dieß von der

*) Pachymeres L. V. c. XI. in Corpor. Hist. Byz. Rom. 1766. το γαρ κατεπειγον ἐν ἐστι, το φυγειν κινδυνον αναγκαιον ει ταυτα πραττοιμεν. ὁποσον δε τουτο, καθ' αυτον ἑκαστος εννοων, ουτω προφερετω την γνωμην· ὡς ανευ εκεινου ουθ' ἡμιν κινητεα ταυτα, και ὑμιν το περι τουτων ὁλως σκοπειν ανονητον.

der Kirche zu erhalten, ließ Michael eine Schrift verfassen, worin bewiesen wurde, daß die Lateiner keiner Ketzerey überführt werden könnten. Eine Versammlung aber, die der Patriarch veranstaltete, widerlegte diese Schrift, und so war noch nichts gewonnen. Michael wandte sich nun von der Gelindigkeit zur Strenge, und eigentlicher Grausamkeit. Alle die, welche sich nicht bequemen wollten, wurden aufgesucht, ein Theil verjagt, und der andere auf Orientalische Art gemißhandelt. Selbst der Patriarch Josephus mußte ins Elend wandern. Der berühmteste und gelehrteste Redner damahliger Zeit war Bekkus, dessen Stimme etwas entscheiden konnte: er wurde deßhalb auch um seine Meinung gefragt, die nicht sehr günstig ausfiel; denn er versicherte gerade heraus, die Lateiner wären in diesem Punct Ketzer. Der Kaiser ließ ihn fürs Erste ins Gefängniß werfen, und schickte ihm zum Trost des Nicephorus Blemmyda Schriften, welche dem lateinischen Dogma günstig waren. Bekkus merkte wohl, was dieß heissen sollte, und erklärte sich endlich für die Meinung des Kaisers. Die Folge davon war, daß er sogleich Patriarch wurde, und ein unendlich besseres Schicksal hatte, als die in ihrer Meinung beharrenden nächsten Anverwandten des Kaisers, denen die Augen ausgestochen wurden. Die grausamen Auftritte würden wegen der immer höher steigenden Unmenschlichkeit ermüden, wenn man in der Erzäh-

lung

lung fortfahren wollte: genug die Folge davon war, daß sich die meisten zur Union bequemten. Die Bischöfe wurden nun gezwungen eine Schrift zu verfertigen, wodurch der Kaiser den Pabst überzeugen wollte, daß die Griechen die verlangte Vereinigung eingegangen wären. Man kann aber schon voraus erwarten, daß bey solchem durch sinnliche Instrumente wider die Ueberzeugung erzwungenen Bekenntnisse alle Ränke versucht worden sind. In der ganzen Schrift verschwieg man das eigentliche Wort εκπορευσις, und suchte es durch Umschreibungen auszudrücken, die einen Doppelsinn enthielten. Eine Menge Bischöfe hatten sich unterschrieben, aber nicht mit eigner Hand, sondern ein Schreiber hatte die Hände nachgemacht. Viele Bischöfe erschienen hier mit ihren Bisthümern, von deren Existenz wenigstens der Patriarch zu Constantinopel nichts wußte. Der Pabst Gregor X war dumm oder gutherzig genug, dieß alles nicht zu merken, sondern berief nun getrost die Synode zu Lyon 1274 zusammen, um seinen Triumph vollkommen zu machen.

Als Streiter verschrieb er den Dominikaner Thomas von Aquino, und den Franciskaner Bonaventura, die angesehensten Theologen jener Zeit. Beide blieben auf diesem Ritterzug, jener starb auf der Reise, und dieser zu Lyon ehe die Synode vorbey war. Ihre Gegenwart war aber auch gar nicht nöthig, denn der Kaiser hatte

bloß

bloß Gesandte geschickt, die in seinem und der Bischöfe Nahmen unterzeichnen sollten, welches sie auch thaten, wobey man der Spiegelfechterey des Dispüts sehr wohl entbehren konnte. So schien es nun als wenn die Griechen die Formel der Lateiner angenommen hätten, allein so äußerst gezwungen der Beytritt war, so bald wurden auch die, welche den Drohungen Michaels nachgegeben hatten, der Vereinigung bald überdrüßig, und es blieb außer Michael und dem Patriarchen Bekkus mit ihrem kleinen Anhange weiter keiner, der sich daran kehrte. Pabst Martin IV sah also sehr bald ein, daß die ganze Vereinigung nicht viel mehr als ein Blendwerk gewesen sey, daß die Griechen dessen ungeachtet abwichen, und belegte aus Verdruß darüber in einer eignen Bulle den Heuchler Michael mit dem Anathema. Dieser ließ zwar zur Vergeltung sofort das Gebet für den Pabst einstellen, aber den ganzen Vertrag zu widerrufen, wagte er doch nicht aus politischen Gründen. Aber als Michael 1283 gestorben war, und sein Sohn Andronikus zur Regierung kam, so ging alles wieder nach dem alten Fuß. Er verabscheuete die Unruhen seines Vaters, rief alle Exilirte wieder zurück, setzte den Patriarchen Joseph wieder ein, und nun kehrten alle Griechen, außer wenigen Einzelnen, zu ihrer alten Orthodoxie zurück. Nachher sind noch viele Fehden geführt und Vereinigungsversuche gemacht, die alle nicht so wich-

tig sind, als die letzte Vereinbarung der beiden Kirchen, wenn sie gleich nicht bündiger war als die ersten, und die Veranlassung dazu nicht minder politisch als vormahls. Furcht vor den Saracenen bewirkte nähmlich die letzte Zustammenstimmung auf der Synode zu Florenz 1439, unter Johann Paläologus und Pabst Eugen IV. Marcus von Ephesus trat nicht bey, und gleich nach der Synode nahmen auch die Griechen ihre alte Formel wieder an. Die Eroberung von Constantinopel, dreyzehn Jahr nach der Synode machte abermahlige Versuche zur Vereinigung unnöthig, und so dauert denn endlich die Verschiedenheit bey der Kirchen noch fort.

Wenn nun auf den verschiedenen Synoden über diesen streitigen Zusatz des Symboli filioque beide Parteyen sich auf das Ansehen der ältern Väter beriefen, und die Occidentalen selbst aus den Griechischen Vätern Stellen vorlasen, die ihre Meinung enthalten sollten, so fragt sichs, welche Partey hat Recht?

Wollten die Occidentalen behaupten, daß selbst Athanasius, Basil, die Gregore von Nazianz und Nyssa, oder Cyrill die Vorstellung schon gehabt, aber nur nicht deutlich ausgedrückt hätten, so hatten sie Unrecht. Wollten sie einige einzelne Ausdrücke des Ambrosius, Hilarius, Augustin u. s. w. urgiren, und darin ihre Meinung finden; so hatten sie im ersten Fall Recht, und im zweyten wird nur Jemand wahrscheinlich machen

machen können, daß jene wohl eine andre Meinung gehabt haben dürften. Galt Augustin, Hilarius u. a. mit einzelnen Ausdrücken ohne Rücksicht ihrer Ideenverbindung, bey ihnen so viel als Athanasius und Gregor von Nyssa, so wiegen sich die Auctoritäten fast auf; bestanden aber die Orientalen darauf daß man die Vorstellung des Athanasius und seiner Zeitgenossen als die echte fest halten, und nicht willkührlich ändern müsse; so ist die Entscheidung des unparteyischen Richters auf der Seite der Orientalen. Daß die Lateiner eine Menge Stellen aus den Vätern des vierten und fünften Jahrhunderts anführen konnten, worin ihre Meinung enthalten zu seyn schien, ist dadurch ausgemacht, weil sie es wirklich thaten: aber ob sie mit Recht ihre Meinung darin hätten finden, oder mehr auf die Vorstellung damahliger Zeit Rücksicht nehmen sollen, müssen wir näher erwägen. Unläugbar ist es, daß Athanasius die Ausdrücke hatte, der Sohn ist εκ ȣσιας τȣ Θεȣ, der Geist ist seine Spiratio, πνοη, und wer den Geist hat kann sagen, wir sind ευωδια χριςȣ *); der προοδος des heil. Geistes ist keine γεννησις, sondern πνευσις ὡς πνοης εκ ςοματος **). Der Sohn ist die Quelle des heil. Geistes (πηγη τȣ ἁγ. πν.) ***), so

Q 2

*) T. 2. p. 21. ad Serapionem.

**) refutat. Melet. T. 1 p. 447.

***) de humana patern. p. 469.

so wie er den Vater ριζα και πηγη τȣ υιȣ και τȣ πνευματος genannt hatte *). Dieß sagten seine Zeitgenossen ihm nach, oder seine Zeitgenossen bildeten es weiter aus. Die πνοη des Athanasius wird beym Cyrill eine ατμις. (L. 33. Thesaur. p. 338.) Der heil. Geist habe seine ganze δυναμις und ενεργεια vom Vater und Sohn ὥσπερ αν εξ ὕδατος ατμις αναβαινοι. Die πνευσις εκ ϛοματος hatte Basil auch (contra Eunom. p. 118.) φυσις ἄρρητος εξ αρρητου ϛοματος πεφυκυια geheissen. Noch weiter schweifte aber Anastasius aus L. I. de rect. dogmat. το ἅγ πν. ϛοματος τȣ Θεȣ, ϛομα γαρ πατρος ὁ ὑιος. Quelle nannte ihn auch Basil, (contra Eunom. 5. c. vlt.) αιτιον αυτον εχων ὡς πηγην ἑαυτȣ; und Chrysostomus drückte sich noch etwas bildlicher aus, T. I. p. 684. der Heiland sey πηγη της ζωης και ὕδωρ ζων το πνευμα το ἅγιον. Gelasius erzählt L. 2. c. 22. Leontius, Bischof von Cäsarea, habe auf der Synode zu Nicäa mit einem Philosophen disputirt, und aus Johannes: wer durstet komme zu mir, mit noch stärkern Ausdrücken bewiesen, daß der heil. Geist εξ αυτȣ αναβλυζον sey. Dem feurigen Chrysostomus konnte es also nicht zu viel seyn, wenn er den Ausgang des heil. Geistes vom Vater auf ähnliche Veranlassung des Johannes so erklärt, (T. 6. p. 729.) εκπορευομενον ὡς ὕδωρ απο πηγης βρυον. Damit sind die

*) p. 516.

die Stellen Cyrills verwandt, wenn er im Brief an Nestorius vom τροπος ὑπαρξεως des heil. Geistes in Rücksicht auf den Sohn spricht, προχειται παρ' αυτε, καθαπερ αμελει και εκ τε θεε και πατρος.

Athanasius hatte im Brief an Serapion sich geäußert, το πνευμα παρα τε υιε παντα δεχεται; dieß nahm man als einen Distinctivcharacter an, und sprach mit Joh. 16, 14. λαμβανει παρα τε υιε. Ambrosius de meo accipiet. So unphilosophisch wie sich die ältern Väter über den λογος ενδιαθετος und προφορικος geäußert hatten (nach Theophilus war er εν αυτοις σπλαγχνοις τε πατρος, der ihn hervorstieß); eben so undelikat drückte sich Cyrill über die Sendung des heil. Geistes vom Sohn aus (L. 9. in Ioan. p. 810.) Ich will den Vater bitten s.w. So wie ein jeder sein eigen πνευμα in sich hat, und aus den innersten Eingeweiden von sich haucht (εκ των ενδοτατων σπλαγχνων εις το εξω προχεει); so hat ihn auch Christus körperlich eingehaucht, zu zeigen, daß wie der Hauch körperlich aus dem Munde des Menschen hervorgeht (προεισι), so auch der Geist aus der körperlichen εσια θεοπρεπως προχειται *).

*) Man erklärt es von den Gaben des heil. Geistes. Nur wirds dadurch nicht viel besser. Quid enim aliud significat illa insufflatio, nisi quod procedat spiritus et de ipso? Augustin. tractat. in Ioan XCIX.

Alles dieß konnte den Schein geben, als hätten die Väter eben das gedacht, was die Occidentalen behaupteten, nur hätten sie sich anders ausgedrückt. Noch mehr führten folgende Stellen dahin, worauf sich die Lateiner ausdrücklich beriefen. Epiphanius in Ancorato Nro 67. gebrauchte diese Worte. Der Sohn wird εκ θεου geglaubt; der Geist εκ του Χριστου oder παρ αμφοτερων. Der Geist εκπορευεται εκ του πατρος, der Sohn λαμβανει εκ πατρος. Nr. 8. Der Geist sey του πατρος και υιου, nicht in einer Verbindung wie unsre Seele mit dem Körper, sondern εν μεσω πατρος και υιου εκ του πατρος και υιου. Haeret 74. Nr. 8. Er sey das dritte Licht, παρα πατρος, immer aber mit dem Unterschied εκπορευεται εκ πατρος και λαμβανει παρ υιου und εκ της αυτης ουσιας, wie Vater und Sohn, Haeres. 62 Nr. 4.

Gregor von Nyssa: der heil. Geist sey aufs genaueste mit dem Sohn verbunden, und die Hypostase des Sohns werde bloß durch den Verstand nach dem Begriff der Ursache (κατα τον της αιτιας λογον) früher gedacht, als die des heil. Geistes. (L. I. contr. Eunom. p. 163.) Cyrill schien am allerdeutlichsten sich ausgedrückt zu haben. Er hatte die Formeln: der heil. Geist ist εκ πατρος δι' υιου, oder εξ αμφοιν ουσιωδως, oder ausgegossen vom Vater und Sohn, προχεομενον εκ πατρος δι' υιου (de orat. L. I. N. 9.) oder εκ της ουσιας του πατρος

και υἱȣ. (L. 34. Thesaur. p. 345.) und eine Stelle die mit trocknen Worten sagen kann, was die Occidentalen sagten: προεισι δἰ αμφοιν καὶ το πνευμα το ζωοποιȣν, (de recta fide ad Reginas.) Noch führte man auf der Synode zu Florenz zwey Stellen aus Gregor von Nyssa und Basilius an, die aber, wie es zum Vorlesen kam, nicht überall so gelesen wurden. Gregor hatte geschrieben (3 Homil. in orat. Domin.) το δε ἁγιον πνευμα εκ τȣ πατρος λεγεται, καὶ τȣ υἱȣ ειναι προσμαρτυρειται. Hier lasen die Lateiner εκ τȣ υιȣ, aber sie hätten es hinein geschoben. Der Contert zeigt es deutlich. Er beweiset, der Sohn sey so vom Vater, daß er nicht Geist heissen könne, ὁ δε υἱος εκ τȣ θεȣ ων, ȣκετι καὶ τȣ πνευματος ȣτε εςιν, ȣτε λεγεται. Wie konnte er also gleich darauf sagen: εκ τȣ πνευματος? Die andre Stelle findet sich beym Basil. l. 3. contr. Eunom. princ. und ist schon oben bemerklich gemacht. Diese hatten die Orientalen unbrauchbar gemacht, und die Occidentalen mußten es gelten lassen, wenn Marcus von Ephesus Exceptionen machte, und versicherte, daß wohl tausend Codices zu Constantinopel wie er läsen, und ungefähr fünf wie die Lateiner.

Wozu aber alle diese Weitschweifigkeit und ängstliche Häufung einzelner Ausdrücke? Den Leser ohne Mühe in den Stand zu setzen über die Behauptungen beider Parteyen unparteyisch ur-

theilen zu können. Konnte man es den Orientalen ohne Nachtheil der Wahrheit hingehen lassen, wenn sie alle diese Stellen für unbeweisend erklärten? Ich glaube, jeder, der die Veranlassung dieser Ausdrücke kennt, wird es bejahen. Das ganze Athanasische Zeitalter wollte mit ihm, und seine Partey nach ihm weiter nichts behaupten, als die ἑνωσις ȣσιας, communio essentiae, oder Homousie des Sohns und des Geistes, im Gegensatz der Arianischen Behauptung, daß der heil. Geist a filio gemacht sey. So lange Arianer waren, mußte dieß immer der Gegensatz bleiben, und der deutlichste Beweis, daß sie nichts anders dachten, ist Cyrill, welcher sich am günstigsten für die nachherige Meinung der Occidentalen ausdrückte, und doch nach seinem eignen Geständniß so verstanden seyn wollte: το πνευμα το ἁγιον ȣκ εξ ὑιȣ την ὑπαρξιν εχον, αλλ' εκ τȣ πατρος εκπορευομενον, ιδιον δε τȣ ὑιȣ ονομαζομεν.

Nur Gleichheit des Wesens mit dem Sohn wollte man für den heil. Geist erhalten, nicht das Wesen vom Sohn, wie hieraus klar erhellt; und weiter ging auch die Idee des Athanasius nicht, welche seine Partey bis jetzt noch fest gehalten hatte, wenn er gleich εξ ȣσιας θεȣ mit der Gleichheit verwechselt. Ebenfalls konnte man die Griechen keiner unrichtigen Interpretation beschuldigen, wenn sie behaupteten, auch in den Stellen, wo der Ausgang des heil. Geistes

stes vom Vater durch den Sohn oder von dem Sohn bezeichnet werde, sey nur von eine missio externa nicht vom mitgetheilten Wesen des Sohns die Rede. Sie hatten alle Ausdrücke, προχεισθαι, αναβλυζειν, πηγαζειν απο τȣ ὑιȣ, für sich, und selbst λαμβανειν απο τȣ ὑιȣ hatte Hilarius deutlich von einer missio externa erklärt, ohne im geringsten die προοδος oder εκπορευσις τȣ πνευματος απο τȣ πατρος damit zu verwechseln. A filio igitur accipit, qui ab eo *mittitur* et a patre procedit: et interrogo, vtrum id ipsum sit a filio accipere, quod a patre procedere? (L. 8. de trinitate.) Die Orientalen scheinen so discret gewesen zu seyn, sich nicht ein Mahl an die Worte der ältern Griechischen Väter zu halten, denn sonst hätten die Lateiner wohl keine Stelle vorbringen können, worin die Worte εκπορευεται εκ τȣ πατρος και ὑιȣ enthalten waren, denn die Hauptstelle, worauf man sich hätte berufen müssen, war beym Cyrill, und der hatte doch nur προιεναι δἰ αμφοιν gesagt. Der eigentliche Kreis, worin sich alles drehte, war εκ πατρος δἰ ὑιȣ, der noch durch die feinere Bestimmung Gregors von Nyssa erweitert wurde, daß der Sohn αμεσως, der heil. Geist aber εμμεσως gezeugt sey. Für diese Distinction hatte er um so mehr gekämpft, je mehr sie der Arianischen Partey als ein Damm entgegen gesetzt werden konnte. Seine Nachfolger erkannten es dankbar, wenn sie mit Arianern stritten;

 wie

wie hätten also so wohl er als sie an eine Processio des Geistes vom Sohn denken können?

Wollte man dieß schlechterdings eine Processio vom Sohn nennen, und glaubte man Auctorität dazu zu haben, so waren die Orientalen deßwegen auch nicht von der Vorstellung, welche die Lateiner damit verbanden, überzeugt, da sie alle Stellen der Väter nach Gregor von Nyssa vom mittelbaren Ausgang erklären durften. Wollten die Lateiner behaupten, durch den Ausgang vom Sohn hätte der heil. Geist das Wesen des Sohns erhalten, wie der Sohn vom Vater, so hatten alle ältern Griechischen Väter nur die Idee von Mittheilung des Wesens der Gottheit durch den Sohn. Der Vater war αιτιον, der heil. Geist αιτιατον, und der Sohn εν μεσω, causa media, wodurch er die Gottheit mitgetheilt habe. Dadurch konnte man nur die operatio vnica erhalten, der Sohn sollte eben so wohl Wirkung des Vaters als der Geist seyn.

So konnte also die Auctorität der Griechischen Väter die Orientalen unmöglich überzeugen, und gegen das Ansehen der ältern lateinischen Väter hatten sie schon ein Vorurtheil, theils weil es Lateiner waren, denen sie keine entscheidende Stimme einräumten, theils weil sie mit den eben bemerkten Gründen vielleicht die Aeußerungen des vierten und fünften Jahrhunderts für ihre Meinung erklären zu können glaubten.

Die

Die echte Vorstellungsart des Hilarius ist schon gezeigt, also wird es nicht weiter nöthig seyn zu untersuchen, was er bey der Stelle: loqui de eo non necesse est, quia de patre et filio auctoribus confitendus, (L. 2. de trinit.), gedacht habe. Allenfalls kann noch diese Stelle verglichen werden, (l. 8. n. 20. de trin.) a patre procedit spiritus veritatis, sed a filio *mittitur* et a patre. Ambrosius drückte sich über den heil. Geist (de Symbolo c. 3.) so aus: Spiritus autem sanctus vere spiritus est, procedens quidem a patre et filio, sed non est ipse filius, quia non generatus, neque pater, quia procedit ab vtroque, non genitus, non ingenitus, non factus. Seine Vorstellung dabey sieht man aber aus dem X Kapitel. Ait filius Ioh. 15. spiritus veritatis, qui, inquit, *a patre procedit* propter originem; *quem ego mittam* propter societatem vnitatemque naturae.

Man mußte sich also an Augustin halten, und der scheint auch am eifrigsten für den Ausgang vom Sohn gestritten zu haben. Im 4 Buch de trinit. Non possumus dicere, quod spiritus sanctus a filio non procedat: neque enim frustra idem spiritus et patris et filii spiritus dicitur; und den Beweis führt er so: L. XV. c. 26. de vtroque autem procedere sic docetur, quia ipse filius ait: de patre procedit. Et cum resurrexisset a mortuis et apparuisset discipulis suis, insufflauit et ait: *accipite Spiritum Sanctum*, vt

vt eum etiam *de se procedere* ostenderet. So noch viele andere Stellen, daß man glauben sollte, hätten die Griechen nur das Vorurtheil gegen einen Vater, der in Rom seine Bildung erhalten hatte, ablegen wollen, so hätte die Auctorität des Augustins für die Vorstellung der Lateiner schlechterdings entscheiden müssen. Allein man macht zwey Hauptinstanzen dagegen: de fide et symb. n. 19. rede er ohne Declamation und kälter: de spiritu sancto nondum copiose*) disputatum est a doctis et magnis diuinarum scripturarum tractatoribus, seruant tamen, vt non genitum spiritum sanctum tanquam filium *de patre* praedicent, vnicus enim est Christus, *neque de filio*, tanquam nepotem summi patris, nec tamen id, quod est, nulli debere, sed *patri*, ex quo omnia. Die zweyte Instanz der Gegner, er sey nur processio mediata, trifft auch noch die letzten Stellen, welche die Lateiner anführen konnten. Bischof Leo Ep. 93. 1. alium esse, qui genuit, alium qui genitus est, alium qui de vtroque procedit.

Ferner hatte noch die erste Synode zu Toledo in ihrem Glaubensbekenntnisse: credimus spiritum quoque esse paracletum, qui nec pater sit ipse

*) Der Begriff ist sehr relativ, und muß nach der Voluminosität der Werke Augustins beurtheilt werden. Ich möchte schier behaupten daß Basil und die beyden Gregore satis copiose disputirt hätten.

ipse, nec filius sed a patre filioque procedens. Est ergo ingenitus pater, genitus filius, non genitus paracletus, sed a patre filioque procedens. Fast eben so drückte sich die dritte und eilfte aus.

Die Griechen hatten für sich die Synode von Constantinopel, wo der heil. Geist vom Vater allein ausgeht; den Theodor von Mopsvesta (wenn anders seine Auctorität keine Ketzerey ist), der in der expositione fidei behauptete, der heil. Geist habe seine Existenz nicht durch den Sohn *); den Theodoret, der es für Blasphemie hielt, dieß zu behaupten; und den Märtyrer Maximus im siebenten Jahrhundert, der die processio für eine missio erklärte **). Nimmt man noch die sophistische Disputirart der Griechen zu Hülfe, ihre feinen Distinctionen, und geschickten Wendungen, womit sie sich vertheidigten, so waren sie den Lateinern weit überlegen. Der Geschmack der Griechen taugte nicht mehr, ihre Gelehrsamkeit war nicht mehr kernig, denn sie waren zu üppig und weichlich geworden, aber ihre Sprache war doch geblieben, die das lange Ahnenrecht auf philosophischen Ausdruck hatte, die Sprache der Bibel war, sie also tiefer in die eigentliche Quelle des Zanks sehen ließ,

*) In actis concil Ephes. Act. VI. Harduin T. I.

**) Opera T. II. p. 69. Paris.

ließ, als die Occidentalen, denen alles zuwider war, selbst die Sprache und besonders der Umfang von Gelehrsamkeit. Man darf es also wohl nicht Starrsinn oder mit Petavius Leichtsinn der Griechen nennen, wenn sie bey einem Schein von Vereinigung oder auch wirklicher Vereinigung gleich wieder zurückwichen. Ueberzeugt waren sie nie durch Gründe, sondern die Noth und politische Verhältnisse gaben ihnen die Mine, und so bald jene aufhörte, wich auch diese.

Auf der andern Seite findet sich die Ursache leicht, warum die Occidentalen denn nicht lieber ihre Behauptung aufgaben. Unter ihnen hatte sich die Formel langsam gebildet, und war nur nach und nach angenommen worden, denn als die Griechen sich eigentlich gegen Nicolaus auflehnten, war es im Occident schon lange Gewohnheit, im Symbolo filioque zu lesen und abzusingen. Eine alte Gewohnheit wird schwer mit Gründen bekämpft, und ist noch schwerer aufzuheben, wenn sie schon weit um sich gegriffen hat. Fand man überdem den Stoff zu dieser Idee im Augustin, so mußte ihnen dessen Ansehen wichtiger seyn, als die Stimme des Athanasius und Gregor von Nazianz. Man richtete sich nach der Menge der Stellen im Augustin, die für ihre Meinung zu seyn schienen, und nicht nach dem Widerspruch, der nur hin und wieder vorkam. Die Griechen damahliger Zeit fanden ihn auch nicht, denn sie verachteten den

Lateiner

Lateiner Augustin, und gingen von Athanasius und den übrigen Griechen aus.

Photius allein war dem Streit gewachsen, und Bischof Nicolaus spielte im Vergleich mit ihm, eine erbärmliche Figur bey der Vertheidigung des Ausganges. Die Lateiner beschweren sich über die Sophistereyen der Griechen, denen gewöhnlich nur Augustin entgegen gesetzt wurde, bis ins XI Jahrhundert. Hier gewann endlich die Occidentalische Kirche einen Streiter von Scharfsinn, wie sie ihn noch nie gesehen hatte, und so bald nicht wieder sah, Anselm von Canterbury. Sein Zeitalter mußte stolz auf ihn seyn, er sollte also auch jetzt den Griechen den Triumph abringen, dessen sie sich noch immer rühmten. Quoniam mihi a pluribus iniungitur, non audeo resistere *). Quod postulant aggrediar, et Graecorum fide atque his, quae credunt indubitanter et confitentur pro certissimis argumentis, ad probandum quod non credunt, vtar: — Si malunt solidae veritati acquiescere quam inani victoria contendere. Er schlug alle Einwürfe wider den Ausgang des Sohns in einer eignen Schrift de processione Spiritus Sancti zu Boden, erklärt aber auch dabey gerade heraus, daß man entweder die Trinität aufgeben, oder den Geist vom Vater und Sohn ausgehen lassen müsse.

Photius

*) Prolog. lib. de Spir. Sancto.

Photius berief sich auf Joh. 15, 26. der Geist der Wahrheit der vom Vater ausgeht, und glaubte dieß sey die Barriere, welche die Occidentalen nie zerstören könnten, so lange sie die Auctorität der Schrift anerkennen würden. Anselmus behauptet dagegen (C. 19): es sey gar nicht ungewöhnlich, daß wenn Christus dem Vater, sich, oder dem heil. Geist etwas allein zuschreibe, er es doch von allen Dreyen verstanden wissen wolle, denn der heil. Geist könne als Geist nicht alle Wahrheit lehren, sondern als Gott; die Gottheit ist aber in Dreyen Eins, wenn also der heil. Geist ausgeht, so muß er vom Vater und Sohn ausgehen. Quoniam deus de deo i. e. essentia Spiritus Sancti de essentia patris, quae vna est in tribus, esse intelligitur, *necesse est*, vt de filio cum similiter esse confiteamur, si filius non est de illo, de hoc enim est Spiritus Sanctus, quod est filius et quod est pater.

Ein sehr fein gesponnener Sorites, der vom Photius herstammt, womit die Photianer, Nicetas und Pletho die Occidentalen bestritten, machte diesen unendliche Mühe. Die Trinität hat nur Ein Wesen aber Drey Personen, deren jede durch eine Proprietät von den übrigen beiden unterschieden wird. Was allen Dreyen zukommt, ist allen gemein, hat aber doch eine numerische Einheit, wie Schöpfungskraft, Vorsehung: was nicht allen Dreyen zukommt, ist personell, und nur einzelnen eigen, und hat keine numerische

Einheit

Einheit in mehren Personen. Ist die Kraft den Geist hervor zu bringen, eine numerische Einheit, und kommt sie der Gottheit dem Wesen nach zu (secundum essentiam); so ist sie allen drey Personen gemein, und es folgt die Absurdität, daß der heil. Geist von sich selbst ausgehen muß, oder der einzige ist, welcher ein ander Wesen hat: ist es eine proprietas personalis, so kann sie nur einer zukommen, denn die Personen haben nichts als das Wesen gemein, und eine persönliche Handlung kommt nur einer zu, also geht der heil. Geist nur vom Vater aus. Für die Occidentalen war dieß Argument unwiderlegbar, so lange man den Begriff von persönlicher Handlung zugab; und nicht ein Drittes finden konnte. Anselm fand, daß es eine spiratio sey (welchen Ausdruck die Griechen schon längst in ihrer Sprache gebraucht hatten), also keine eigentliche Handlung, die das Verhältniß der Personen unter einander bestimmte, und sehr gut von Beiden gesagt werden konnte. Moral. c. 57. Pater autem ac filius non faciunt neque gignunt, sed quodam modo *spirant* suum amorem (Spiritum Sanctum). Quamuis enim non nostro modo spiret summe incommutabilis essentia, tamen ipsum suum amorem a se ineffabiliter procedentem, non discedendo ab illa sed existendo ex illa, forsitan non alio modo videtur posse dici aptius ex se emittere, quam *spirando*. Eben so leicht ward es ihm, jenen

Sorites mit einem andern nieder zu schlagen. (C. 29. de process.) Habemus ex vera fide deum esse de deo nascendo, et deum de deo *procedendo.* Sed quoniam non est aliquid extra deum, cum nascitur deus de deo vel cum *procedit deus de deo*, non erit nascens vel procedens extra deum, sed manet in deo. Quoniam ergo deus in deo non est nisi *vnus deus*, cum nascitur deus de deo, vnus solus est deus gignens et genitus, et cum procedit deus de deo, *vnus* tantummo Deus est, *procedens, et de quo procedit.* Vnde ineuitabiliter sequitur: quoniam deus *nullas habet partes* sed *totus* est, quicquid est, vnum eundemque et non alium deum totum esse *patrem, totum esse filium, totum esse Spiritum Sanctum.* Wer hätte hiegegen etwas sagen können? Wenigstens ist uns unbekannt was die Griechen dabey dachten. Noch ein Paar Aeußerungen Anselms verdienen hier einen Platz. Im 22. Cap. legt er die Gründe dar, warum die Occidentalen das Symbolum verändert hätten. Es war Nothwendigkeit, und der wahre Glaube litt nicht darunter. Man muß aber das Symbolum ändern können, wie es die Ueberzeugung und der Glaube verlangt, denn nicht alle Glaubensartikel stehen im Symbolo, wie die Höllenfarth Christi, und doch nehmen sie beide Kirchen an. Verfälschung kann man den Zusatz nicht nennen, vbi nihil addimus, quod his quae ibi dicta sunt, aduersantur (gerade

rade wie ich oben muthmaßte). Auffallend ist es, daß er versichert, sie hätten zwey Symbola, eins aus dem Griechischen übersetzt, welches sie wie die Griechen verehrten, und ein zweytes mit dem Zusatz, welches gewöhnlicher sey. (Wahrscheinlich seit Leo III). Gerade die Zustimmung der Griechen bey der Veränderung einzuhohlen, war zu weitläuftig, und über einen Artikel von dem man überzeugt war, erst streiten zu lassen, nicht nöthig (nec erat necesse, vnde non dubitant, in quaestionem adducere).

Ob Anselms Gründe den Streit getilgt haben, wird wohl keiner fragen, der die vorangehende historische Darstellung der Vergleichsversuche gelesen hat, und bedenkt, daß jetzt nicht mehr um Wahrheit gestritten wurde; denn die hätte nach so vielen Jahrhunderten doch wohl auf Einer Seite Ausschlag erhalten, wenn beide Parteyen gleich kaltblütig dabey geblieben wären. Wo zwey ganze Kirchen aus zwey Weltgegenden streiten, ist an keiner Vereinbarung mit Glück zu arbeiten. Wo zwey Meinungen Parteygeist erzeugt und Grausamkeiten veranlaßt haben, da ist der Haß so tief eingewurzelt, daß jede Zusammenkunft zur Vereinigung nur Anlaß zu weiterer Entfernung von einander wird. Jede Partey kommt mit Gründen und Waffen der Disputirkunst ausgerüstet, und wird, wenn diese gestumpft sind, nur bitterer wie vorher. Wie selten triumphirt Philosophie und Kaltblütigkeit über Animosität und

gekränkten Stolz beym Zank über zwey Vorstellungsarten! Und wie gar zu leicht vergessen die Streiter daß sie nur Repräsentanten zweyer Parteyen sind, die um so mehr alle Persönlichkeit bey Seite setzen, und der Wahrheit die Ehre geben sollten, für deren Wichtigkeit sie wenigstens dem Schein nach ihre Kräfte verwenden wollen. So könnte man noch Seitenlang fort räsonniren, und doch nichts weiter sagen, als was alle Denker wissen. — Genug, tausend Ursachen haben die Vereinigung bis jetzt verhindert, und daß der Streit noch fortdauern könnte, sieht man aus einem Buche, das Theophanes Procopowicz, ehemahliger Erzbischof von Novogrod in dem Anfange dieses Jahrhunderts über den Ausgang schrieb *). Es ist voll Gelehrsamkeit, aber auch voll wilder Ausdrücke die dem Bilde des Erzbischofs gleichen, mehrerer Hände Arbeit, und verdient von allen gelesen zu werden, die für die eine oder andere Partey apodictisch entscheiden wollen. Für den Geschichtschreiber der Dogmen ist dieß kein eigentlicher Beruf, wohl aber für den Dogmatiker.

Wir schließen, — zwar mit dem Bewußtseyn, daß noch manches hätte bemerkt werden können, was nicht bemerkt ist; hoffen aber doch einige

*) Theophanis Procopowicz Archiep. Novogrod. tractatus de processione Spiritus. Gothae (eigentlich Göttingen) 1772.

einige Entschuldigung in den Worten Gregors von Nazianz zu finden: ἐχει μεν ουν τι και δυσχερες ὁ περι του πνευματος λογος, ου μονον ὁτι οἱ ανθρωποι θερμοτερον τῳ πνευματι προσπαλαιουσι· χρη γαρ τι παντως αυτους ασεβειν, ἡ ουτε βιωτος ἐστι αυτοις ὁ βιος· αλλ᾽ ὁτι και ἡμεις τῳ πληθει των ζητηματων αποκναιθεντες, ταυτον πασχομεν τοις κακοσιτοις. Orat. 37.

Bemerkungen über das Buch der Richter

aus dem Geist des Heldenalters, nebst Beurtheilung der griechischen Versionen und ihrer Abweichung vom Originaltext.

Prolog.

Als Gott den Menschen die ersten Elemente der Religion mittheilte, hielt er sich so nahe als möglich an die Natur, und bediente sich dazu aller Mittel, die in den Kräften der Natur waren, daher ging die Offenbarung einen Stufengang; und richtete sich nach der jedesmahligen Empfänglichkeit der Menschen. Der Interpret der Offenbarung, und jeder Religionslehrer muß in seinen Ideen eben den Gang nachgehen, und Lesern der Offenbarung zu den Kenntnissen verhelfen, die ihn vernünftig über die Bibel urtheilen lassen, wenn sie ihm ein Mahl in die Hand gegeben ist, damit er sich nicht auf der einen Seite an dem Wunderbaren bloß weide, das zu seinem Wohl und Glück kein Nutzen ist, oder auf der andern Seite ein Verächter und Spötter des vermeinten Wunderbaren werde. Belehrungen

über

über den Gebrauch des göttlichen Worts sind das Fruchtbarste in der Religionstheorie; sie machen die Fülle der Segnungen aus, die ein Religionslehrer verdient, wenn er dem frommen Bestreben durch deutliche Anweisung die rechte Richtung gibt, die ihn zum wichtigen Ziele führt. Wir alle streben nach diesem Ziele; aber nicht alle Christen wissen ohne Anweisung was sie thun, und worin sie sich üben sollen.

Mancher war schon sein ganzes Leben ein eifriger Christ, und that so gut wie gar nichts zu seiner Besserung! Ist hier nicht zu fürchten, daß der zum Wunderbaren geneigte Geist des Menschen nur hievon sich einnehmen ließ, den Eifer für die Bibel in diese Form goß, und die heilsamen Belehrungen der Besserung verabsäumte? Die Bibel ward ihm unnütz *). Wem anders soll die Schrift ihre Belehrungen vorhalten, als der Vernunft, wen anders zum Guten wecken, als den Willen? Soll sie aber die Vernunft überzeugen, und den Willen bewegen, so muß das, was überzeugen soll, in seiner wahren Gestalt dargestellt werden, und das, was nichts zur Ueberzeugung wirket, auch in seiner wahren Gestalt.

*) Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salutare ac frugiferum, omnis te exempli documenta in illustri posita monumento intueri: inde tibi, quod imitere, capias: inde foedum inceptu, foedum exitu quod vites. *Liv.*

stalt. Der größte Theil des alten Testaments besteht aus Religionsgeschichte. Religionsgeschichte, ist aber zugleich Geschichte der Menschheit, der Spiegel, worin man die mittelbare oder unmittelbare göttliche Erziehung des Menschengeschlechts erblickt: ein Gesichtspunct, der jeden Philosophen und Theologen mit Ehrfurcht erfüllen muß, und zum Schauen begierig macht. Die Hauptzüge darin sind schätzbare Belehrungen, das Uebrige Ausbildung der Geschichtserzählung nach der Form des jedesmahligen Zeitalters. Das Uebel hiebey ist nur dieß, daß, wenn redliche Verehrer der Religion die Lehrmethoden, welche die höchste Weisheit den jedesmahligen Bedürfnissen der Menschen so vortrefflich angepaßt hatte, nach den Absichten Gottes erklären, und den Funken des göttlichen Lichts, der zur Erleuchtung des Christen dienen soll, herausziehen, andre noch immer bey den Anfangsgründen stehen bleiben, und die Farbe in der Geschichtserzählung zum Moment des Gemähldes erheben, und dieß Moment wohl gar unbequem erweitern.

* * *

Geschichte enthält nun auch das Buch der Richter *), aber welche, und in welchem Geist geschrie-

*) Ich behalte diesen Ausdruck bey, und achte es für unnöthig zu erklären, was man sich unter

geschrieben? Wollte man sie wie die Zeitgeschichte Mosis von einem Augenzeugen niedergeschrieben betrachten, und die Facta hier so einseitig wie dort nehmen; so hätte man schon des rechten Flecks verfehlt, und würde nach dem gewöhnlichen Fehler der Interpreten, der erst seit zwey Decennien hin und wieder vermieden ist, mehr in die Schrift hineintragen als herausgetragen werden soll und darf.

Jede Nation hat ihr Heldenalter, wie ihre goldne Zeit, d. h. vor der wirklichen documentirten Geschichte einer Nation, oder auch nach deren Anfang findet sich eine Periode, wo außerordentliche Helden ihre eignen Kräfte, und die Kräfte ihrer Nation geltend machen, oder die Rechte derselben gegen andre vertheidigen. Die Nation gewinnt dadurch Stärke, Würde, Ueberlegenheit; sie verbindet sich enger, und findet den Keim zum Nationalgeist und Volksverfassung in den Thaten ihrer Helden. So mannichfaltig die Vortheile sind, die ein Volk diesen Helden verdankt, so mannichfaltig ist die Einkleidung dieser Thaten, wenn nicht Siegeslieder, die einzige echte ungetrübte Quelle der Geschichte aus dem Heldenalter, die Begebenheiten nackt darstellen.

unter שמים denken müsse. Es ist dieß in der vortrefflichen Einleitung von Eichhorn geschehen; und ich wiederhohle nicht gern was dort schon steht, außer daß ich Resultate daraus bisweilen einwebe.

darstellen. Machen gleich Anspielungen, die ins Detail gehen, und Mangel an Causalverbindung ihr Verständniß nicht durchgängig leicht, so sind sie doch eine große Gewähr für die Authenticität des Geschichtschreibers, der sich nahe daran hält oder oft mit ihren Worten redet.

Character für die Glaubwürdigkeit der Geschichte aus dieser Zeit, ist

I) daß die Begebenheiten einzeln ohne genauen Zusammenhang da stehen;

II) ohne Verbindung der Ursachen und Folgen;

III) ohne vollständige Chronologie;

IV) daß die Erscheinungen der Geister in menschlicher Gestalt noch mit wachenden Menschen fortdauern.

Je mehr diese Charactere zutreffen, desto echter ist die Erzählung der Thatsachen; je ferner sie sind, desto mehr muß man auf die Verbindung und Einkleidung des Geschichtschreibers rechnen. Weil man dessen ungeachtet aber noch nicht sicher seyn kann, ob nicht vielleicht ein Betrüger dieß alles erkünstelt, oder ein Zufall diese Vereinbarung erzeugt habe; so bleibt nun noch das Costume der Zeit als das letzte Criterium übrig, das den Ausschlag für die Echtheit gibt. Im Heldenalter sind die Sitten roh und wild, und das Betragen des Mächtigern gegen den

Schwä-

Schwächern grausam. So wird zum Exempel in dieser Kindheit des Menschenverstandes die Strafe, die ein Verbrecher verdient, auch auf die Unschuldigen ausgedehnt, die in irgend einer Verbindung mit dem Verbrecher stehen. Aeltern, Kinder, Geschwister, die ganze Verwandtschaft, selbst die leblosen Dinge, ihr Haus und ihr Geräth werden der Verbannung (חרם) und dem Tode geweiht. Die Quelle dieses unmenschlichen Verfahrens ist in der unbändigen Rachsucht der Menschheit im unkultivirten Zustande zu suchen, die alles, was dem Verbrecher angehört, mit in seine Schuld verwickelt.

Aus allen diesen Gesichtspuncten wird das Buch der Richter von seiner Echtheit zeugen, um die uns die ältern Interpreten beynahe gebracht hätten, da sie das Gegentheil aus guter Absicht heraus zu bringen sich bemüheten. Jenes Heldenalter sollte bey den Hebräern eigentlich vor Moses fallen (und es mag auch da gewesen seyn), aber so wie uns Moses den Ursprung des hebräischen Volks beschreibt, konnte es nicht wohl eintreten *): allein es kam dennoch, wenn gleich später, und zwar aus eben den Veranlassungen wie bey andern Nationen.

Nach

*) Wenn man Moses selbst für einen Helden in unserm Sinne halten will, so paßt der Begriff des Heldenalters nicht auf ihn, weil mit ihm Zeitgeschichte anhebt.

Nach Moses verfiel die so fest gegründete Verfassung des Hebräischen Staats wieder; der Plan der Eroberung von Palästina wurde zwar fortgesetzt, aber nicht ganz ausgeführt, weil der Held an der Spitze fehlte, der einzig groß genug war den Plan zu entwerfen, aber auch einzig Kraft genug hatte ihn auszuführen. Wären die Hebräer strenge bey der Mosaischen Einrichtung geblieben, so würden sie Palästina gleich unter Josua ganz erobert haben, denn die Furcht vor einem einfallenden siegreichen Volke thut größere Wunder als Heeresmacht: weil sie aber die Ruhe nicht erkämpfen sondern nur genießen wollten, die festesten Bergschlösser unerobert ließen und sich vor den tapfersten Völkerschaften Philistern, Phönizischen Küstenbewohnern und wilden Libaniten fürchteten; so behielten sie sehr unglücklich den mächtigsten Feind in ihrer Mitte und hart an der Seite, dessen Raub sie um so leichter wurden, je früher die weiche Empfindung des Nomadenlebens wiederkehrte, der sie sich ganz überließen. Zu entschuldigen sind sie freylich wohl, denn Hang zur Ueppigkeit und Wohlleben entsteht nur da, wo diese Leidenschaften leichte Nahrung finden. Konnte Hannibal mit seinen Carthaginensern von den Fluren Italiens, wovon die Sandwüsten Afrikas keinen Begriff gaben, gefesselt werden, und in träge Ruhe versinken; so konnte es der nomadische Hebräer bey dem Contrast der Arabischen Wüste und Palä-

stinen-

stinensischer Fruchtbarkeit noch eher, da er Jehovah zur Seite hatte, und sein Ziel erreicht zu haben glaubte. Josua hatte gestritten so viel er vermochte; alles konnte er nicht erobern, weil er ein feiges Volk commandirte; da er also alt und schwach wurde, beschleunigte er die Vertheilung des eroberten Landes, wobey er jedem Stamme seine Gränze anwies, und ihn so seinem eignen Schicksale überließ. Vermehrte sich die Mannszahl, und hatte jeder Stamm seine eigne Besitzung, so vermehrte sich auch das Bedürfniß zu größerem Lande, und der Eifer wuchs vielleicht mit dem Interesse die noch übrigen Indigenaten zu vertreiben.

Allein das Gegentheil erfolgte bald nach Josuas Tode. Durch die Vereinzelung der Stämme verschwand der Nationalgeist, durch die so wohl ursprüngliche als durch das Gefühl von Eigenthumsrecht erweckte Tapferkeit der Indigenaten verlor sich die Freyheit, und mit der Freyheit alles Große, was einer Nation Adel gibt. Unter dem Joch und der Bedrückung der Völker von Norden, der Philister von Südwest, und der Kananiter aus ihrer Mitte ward der Hebräer sklavisch, feig und niedrig; es entstand ein allgemeines Gewirre, wobey sich die Mosaische Verfassung fast ganz aus den Augen verlor, und selbst Jehovah nicht mehr erkannt wurde

wurde *). War schon unter Josua vor lauter Kriegen an keinen Fond zur Geschichte, an keine Annalen

*) Wenn gleich der erste Mensch mit dem Begriff von Einem Gott so fort ausgestattet seyn mochte, so konnte doch dieser mitgetheilte und nicht erworbene Begriff unmöglich lange und immer in seiner Lauterkeit bleiben. So bald ihn die sich allein gelassene menschliche Vernunft zu bearbeiten anfing, ward der einzige Unermeßliche zu unumfaßlich für den Menschenverstand, und er theilte ihn in mehrere Ermeßliche. Tausende von Jahren konnten vergehen, und die Vernunft irrte noch immer umher, wenn es Gott nicht gefallen hätte ihr durch die Mosaische Verfassung eine bessere Richtung zu geben. Aber der wahre Begriff des Einzigen, wie hoch ist er? Bleibt dieser bloß der Gott der Väter, so hindert noch nichts, daß nicht auch die Götter der Väter eines andern Volks Ehrfurcht verdienen, und so ist der Vielgötterey und Abgötterey noch nicht gewehrt. Moses lehrte (die einzige Weise wie er fest gegründet werden kann): der Einzige ist Weltschöpfer, also mächtiger als irgend ein anderer Gott (שדי), und wir sind seine Geschöpfe, also abhängig von ihm. Die Bessern des Volks sahen dieß mehr oder minder ein, aber das Volk selbst konnte sich noch lange nicht dazu erheben. Was Wunder also, wenn die geringste Abweichung oder Vernachlässigung der Mosaischen Gesetze sogleich Ursache wurde, daß der Hebräer seinen

Annalen zu denken, so war es jetzt noch weniger. Documente zur Geschichte liefert ein Volk auf der Stufe der Cultur, worauf die Hebräer damahls standen, nur bey feyerlichen Gelegenheiten; sie sind entweder

I. Inschriften zu Weihgeschenken, oder

II. Verträge zur Familienverbrüderung (Bündnisse).

Aber jetzt konnte man an keine feyerliche ruhige Volksversammlung, an keine heilige Panegyris bey der Bundeslade denken, sondern dankte Gott, wenn man nur in Geheim seinen Weitzen ausklopfen, und vor der gierigen Tyranney der Bedrücker das Brot retten konnte. Mangel an Ruhm, Mangel an Geist, isolirter Familienzustand, Anarchie und Bedrängniß auf der einen Seite; Versuche einer einzelnen Kraft sich von Sklaverey los zu ketten, und Feigheit der Bedrückten auf der andern Seite, führen nun das Heldenalter wieder von selbst herbey.

Einzelne Männer reissen sich los, machiniren eine Revolte, oder fahren blindlings zu. Das ganze Volk wünschte, was dieser Einzelne erreichen will, Freyheit, nur hatte keiner Kraft und Muth etwas zu wagen; jetzt da ein Mahl der erste Schritt gewagt ist, strömt es ihm von allen

nen einzigen Gott verließ, und den Mächtigen auch in irgend einem Gott eines andern Volks zu finden glaubte.

allen Seiten zu, und die Thaten die er thut, werden außerordentlich. Es gelingt ihm was er unternimmt, die Freyheit ist wieder erkämpft, aber mit ihm auch wieder verloren. Doch reizt ein Beyspiel zu mehreren, und die Zahl der Retter wird um so größer, je länger die Hartnäckigkeit der Feinde anhält, bis eine Totalrevolution erfolgt, die das ganze Land in seinem Innern erschüttert.

Wie sieht zu dieser Zeit die Gestalt der Litteratur aus? Litteratur ist gar nicht, und wenn sich nicht der Gebrauch aller Schrift verliert, so ist es zu verwundern. Was kann man denn für Documente aus solcher Zeit der Verwirrung erwarten? und wird man nicht nach verlangter Ruhe diese merkwürdigen Auftritte gleich niederschreiben? Geschriebene Documente darf man dorther gar nicht hoffen, wohl aber Lieder der Siege, die sich bey Stämmen lange erhalten, und stumme lange daurende Denkmähler *), woran die

*) Fossa Cluilia ab nomine ducis per aliquod saecula appellata est, donec cum re nomen quoque vetustate aboleuit Liv. I. XXIII.

Sepulcra extant, quo quisque (Horatiorum et Curiatiorum) loco occidit: duo Romana vno loco proprius Albam, tria Albana Romam versus, sed distantia locis, vt pugnatum est. Von solchen Denkmählern ging auch die Römische Geschichte aus

die Erzählung sich heftet, die bey der nomadisch kreisenden Lebensart so oft wiederhohlt wird, so oft man zu diesem merkwürdigen Baum, Stein, Fluß, Höhle, Fels, und Trümmern wiederkehrt, welche die Vorzeit geheiligt hat. Dieß sind die Quellen für den Geschichtschreiber späterer Zeit; denn nicht kurz nachher wird alles dieß niedergeschrieben, wozu gar keine Veranlassung ist. Im Naturzustande geht ja natürlicher Weise kein Volk darauf aus, seine Geschichte schreiben zu lassen, sondern es lebt und handelt in Einem fort, unbekümmert wer darauf merkt. Wenn es aber zur Ruhe gekommen ist, und bey einer langen Ruhe die Geistesbildung starke Fortschritte gemacht hat, alsdann erst finden sich Leute, die über die Thaten der Vorzeit ernstlich nachdenken, die zu wissen wünschen, wie ihr Volk zu dem Grad der Größe, zur politischen Verfassung und gegenwärtigen ganzen Lage gekommen ist. Tradition reicht dem Forscher die Hand, er setzt sich nieder zum Schreiben, und beginnt die Geschichte seines Volks darzustellen, oder die Lücken in der schon angefangenen Geschichte

aus, und die Geschichte dieser Zweykämpfer hätte Livius noch sehr gut aus der Sage haben können, wenn gleich beinahe 6½ Jahrhunderte verflossen waren.

schichte zu ergänzen *). Dreht sich die Vorstellungsart des Geschichtschreibers um einen Hauptgedanken, so wird dieser großen Einfluß auf die Einkleidung seiner Geschichte haben, und von der einen Seite der Zweck derselben daraus entstehen, da es ihm überlassen ist alle Thatsachen damit in Verbindung zu stellen. In einer Theocratie ist natürlicher Weise der Zweck der Geschichte theocratisch; denn der bessere und Vernünftigere kennt die Basis des Glücks für sein Volk; sie ist den Gott zu verehren und seinen Befehlen zu gehorchen, dessen Volk es seyn will. Aber auch schon die Tradition kommt ihm zuvor, denn so wie schon damahls die Bessern riefen: die Ursach eures Unglücks ist Abweichung von der theocratischen Verfassung; so ruft der Geschichtschreiber dieß nach: und so wie das Volk in dem augenblicklichen Gefühl des Elendes a posteriori sich leicht überzeugen ließ, so kann es auch jetzt keine

*) Dieß ist der Gang, den eine Originalnation für sich nimmt, und immer nehmen wird. Lebt hingegen ein rohes Volk in der Bekanntschaft eines polizirten, so steht die Geschichte von jenem im umgekehrten Verhältniß. Das polizirtere bekümmert sich vielleicht um den Zustand des unkultivirten, und liefert Fragmente einer Zeitgeschichte, die ungleich zuverlässiger ist. Eine sich selbst überlassene Originalnation kann daher ihre früheste Geschichte nur unzuverlässig geben.

keine billigen Einwendungen machen, sondern muß die Folgen die ihm vorgehalten werden, für warnende Zeichen halten, nicht eben die Bahn zu betreten. So ergibt sich auch gar bald der Zweck des Geschichtbuchs der Richter. Es gab manche dunkle Zeit in der Geschichte der Hebräer, die Tradition lieferte daraus eine Reihe Begebenheiten von außerordentlichen Helden mit untermengten Siegliedern: vortrefflicher Stoff für den spätern Bürger, der nach Saul und weiter herunter lebte zur Kenntniß der Schicksale seines Volks! Wann trat diese Periode ein? Die Tradition sagt nach dem Tode Josuas. Früh oder spät? Dieß kann sie nicht genau bestimmen. Aber die Thaten verdienen aufgezeichnet zu werden, und eine theocratische Darstellung von den Ursachen des elenden Zustandes der Hebräer, wird die Einleitung dazu, die ganz dem Schriftsteller gehört. Nur in dieser doppelten Hinsicht: die Thaten außerordentlicher Regenten zu liefern, um Theocratie zu befestigen, scheint das Buch der Richter *) geschrieben zu seyn.

*) Es versteht sich, daß ich nur den Haupttheil des Buchs unter diesem Nahmen verstehe. Vom 17 Kapitel folgt ein Anhang von einem andern Verfasser, und das erste Kapitel ist eine Anlage, die entweder der Verfasser des 2 bis 17 Kap. als ein Stück, was er geschrieben vor sich fand, vorsetzte, oder dem ein späterer Anonymus, vielleicht gar

Noch eine Bemerkung ist mir aufgestoßen, die einigen Schein der Wahrheit auf ihrer Seite hat. Ich entdecke eine Aehnlichkeit im Stil und Worten des Verfassers unsers Buchs mit einigen Einschiebseln im ersten Buch Samuels besonders dem 18 Kapitel (vergl. Richter 15, 14. mit 1 Sam. 18, 10.): sollten wohl nicht einige von unserm Verfasser eingeschoben seyn? Es verdient eine eigne Prüfung, wozu hier der Ort nicht ist. Bis dahin ist es also bloße Muthmaßung.

Beurtheilung der Alexandrinischen Version dieses Buchs im Allgemeinen.

Wenn von der Alexandrinischen Version im Allgemeinen geurtheilt wird, so versteht man darunter eine Vergleichung einzelner Bücher unter

gar erst der Ordner der historischen Bücher seinen Platz gab, und mit dem folgenden einiger Maßen verband. Hätte es der Verfasser des Buchs Josua vor Augen gehabt, so würde ihm die Wahl verschiedener Sagen leichter geworden, und er nicht mit diesem Kapitel in Widerspruch gerathen seyn. Ein wichtiges Document war es immer, und die kurzen gedrängten Nachrichten darin könnten leicht mit Hülfe der Tradition zu einem halben Buch ausgesponnen werden; es war also unverantwortlich, wenn man es nicht hätte irgendwo in die Reihe der historischen Erzählung bringen wollen.

ter einander nach unserm gewöhnlichen Text der Septuaginta, eine Bestimmung ihres positiven oder negativen Werths gegen einander, in so fern nähmlich die Uebersetzung aller einzelnen Bücher verschieden ist, und höchst wahrscheinlich jedes (den Pentateuch als ein Ganzes betrachtet) von einzelnen Männern für sich und nach einer verschiedenen Zeitfolge übersetzt wurde. Hiebey bleibt es nun noch unausgemacht was antehexaplarisch, hexaplarisch, und posthexaplarisch, was Alexandrinisch und nicht Alexandrinisch ist. Dieß alles zu scheiden und zu sondern, sollte nun eigentlich die Bemühung der Gelehrten seyn; allein wie ists genau möglich? Die hexaplarische Recension der Septuaginta, oder die verbesserte *κοινη* des Origenes litt mit und nach Eusebius so mancherley Verfälschungen durch Verwirrung der Zeichen, Einschiebung doppelter Uebersetzungen und Glossen, daß wir nun so wohl Uebersetzung des Aquila, Symmachus, Theodotion, als Glossen und Anmerkungen anderer Gelehrten für Uebersetzung der siebenzig halten, und eigentlich nicht mehr evident bestimmen können, was den frühesten Uebersetzern gehört, oder nicht gehört hat. Conjecturalcritik hat hier freyen Lauf, aber wie ungewiß ist ihre Richterstimme? Wer kann in dieser Rücksicht auch nur erwarten, daß die Alexandrinische Uebersetzung fließend sey, abgerechnet, daß ihre Verfasser griechische Hebräer waren? Bey solcher Unvollständigkeit und Unzu-

verlässigkeit läßt sich im Allgemeinen nur so viel sagen: daß sie im Buch der Richter erträglich ist, zwar schlechter als in dem Pentateuch und Sprichwörtern, aber besser als in manchem andern Buche. Die Ursache findet man leicht in der Leichtigkeit des historischen Stils, und der Menge von Varianten in Handschriften (die im Buch der Richter häufiger und wichtiger sind als in irgend einem andern), woraus man sie dem hebräischen Text so schön anpassen kann, daß sie von allen andern griechischen Uebersetzungen die bestimmteste wird. Nur darf man dieß Gute nicht dem ersten Uebersetzer als Verdienst anrechnen, sondern Origenes und den spätern Verbesserern; denn die bessern Lesarten verdanken wir höchst wahrscheinlich den Hexaplis oder der so vielfach verbesserten und interpolirten Hexaplarischen Recension. Einiges ist sehr sklavisch übersetzt, wie I, 1. επηρωτων δια τȣ κυριȣ יִשְׁאֲלוּ בַיהוָה. I, 21. הוֹרִישׁ εκληρονομησαν sehr elend! VI, 8. IX, 37. εγω ειμι אָנֹכִי. VII, 12. οι πεντηκοντα חֲמִשִּׁים ohne Sinn! VIII, 34. Βααλ διαθηκην בַּעַל בְּרִית (aber es gehört vermuthlich nicht dem ersten Uebersetzer, der IX, 4. Βααλβεριθ übersetzt.) IX, 6. προς τῃ βαλανῳ ευρετῃ της ςασεως της εν Σικιμοις אֵלוֹן מֻצָּב. XII, 1. ανηρ Εφραιμ אִישׁ אֶפְרַיִם für Ephraemiten. XIII, 5. σιδηρος מוֹרָה statt ξυρον. — Anderes mit vortrefflichen Abweichungen, daß ohne sie der hebräische Text unverständlich bliebe,

bliebe, wobey also zu vermuthen ist, daß sie wirklich einen bessern Text lasen als wir; z. B. I, 17. יחרימו אותה. Hier paßt אותה gar nicht, weil von Bewohnern die Rede ist; die Siebenzig (ἐξωλοθρεύσαν αὐτȣς) lasen besser אותם. I, 23. im Anfange: καὶ παρενέβαλον καὶ κατεσκεύαντο. Sie lasen also noch ויחנו das wir vermissen, aber nach dem Zusammenhange wünschen. II, 1. scheint eine Lücke zu seyn, wenigstens ist die Verbindung zwischen הארץ הזות und מזבחותיהם außerordentlich hart: die Siebenzig haben noch: ȣδε τοις θεοις αυτων προσκυνησατε, αλλα τα γλυπτα αυτων συντριψετε. Dieß würde heissen: ולא תשתחוו לאלהיהם כי פסיליהם תשרפו ומזבחותיהם u. s. w., und wahrscheinlich standen diese Worte ursprünglich da. Sollte man auch hieran zweifeln, so hat doch ein anderer Zusatz am Ende des 6 V. K. VII. sehr viel für seine Echtheit. Cod. Alex. hat hier noch μετασησεις αυτον καθ' αὑτον תציג גם אותו לבד. Diese Auslassung muß ehemahls im hebr. Text gestanden haben, und dringt sich von selbst auf, wenn man nur etwas mit dem Parallelismus bekannt ist. VIII, 21. ἡ δυναμις σȣ גבורתך für unser גבורתו ist augenscheinlich richtiger und echter. — Viele Zusätze und Erweiterungen der oft kurzen Geschichte des hebräischen Textes sind willkührlich aus der Tradition genommen, man darf also nicht glauben, daß die Alexandriner dieß alles in

 ihrem

ihrem hebräischen Exemplar gelesen. Sie erlaubten sich diese Erweiterungen um so eher, je mehr sie überzeugt waren, daß der Verfasser nur wenig mehr als dieselbe Quelle hatte, da er das Buch abfaßte. Daher sind die Zusätze am beträchtlichsten im Buch Josua; denn man konnte es merken oder auch gewiß wissen, daß der Verfasser fast nur aus Tradition schöpfte, und spät lebte. Je später er aber lebte, desto vollständiger war die Tradition auch außer der Schrift erhalten, was hätte also hindern sollen, Zusätze zur Erklärung oder Ausführung der Begebenheiten aus eben der Tradition anzuknüpfen?

Bey der allgemeinen Verfälschung der Septuaginta fragt es sich, ob man denn gar keine Merkmale habe, wonach man die ältere Uebersetzung von der eingeflossenen Verbesserung vor und nach Origenes unterscheiden könne? Ein Paar critische Regeln lassen sich wohl fest setzen, die man zur Beurtheilung hinstellen und mit andern vermehren kann.

I. Die Stellen oder Commata, welche in den nominibus propriis sich nahe an den Hebräischen Worten halten, gehören der ältern Uebersetzung.

Es läßt sich nähmlich vermuthen, daß kurze Zeit nach der angefangenen Herrschaft der Grie-

chen

chen um und in Palästina die besondern Hebräischen Nahmen noch mehr nach der Hebräischen Form beybehalten wurden, als in der spätern Zeit, wo sie durch den langen Verkehr mit Griechen griechische Beugung erhielten; daß also zum Beyspiel Συχεμ ältere Uebersetzung ist als Σικιμα, welche Worte im 9ten Cap. dieses Buchs sehr oft abwechseln. Σαμιρ älter als Σαμαρεια u. s. w.

II. Je ungriechischer die Uebersetzung ist, desto mehr bürgt sie für das Alterthum *); je reiner desto mehr Verdacht von Verbesserung.

Beyspiele zum Belege finden sich in dem zusammen hängenden Fragment, was vor dem 9ten Kapitel in den Hexaplis steht, und nach meinem Gefühl aus der verbesserten Hexaplärischen Uebersetzung ist. Την αξινην εν τη χειρι αυτȣ ist rein griechischer als τας αξινας in unserer Septuaginta; επι τȣς ωμȣς besser als επι ωμων (wenigstens sollte es doch επι των ωμων heissen); κλασμα μυλȣ besser als επιμυλιον, aber dieß älter und Alexandrinischer; εις την κεφαλην reiner als επι κεφαλην; — ἡ καταρα Ιωαθαμ τȣ Ιεροβααλ griechischer als υιȣ Ιεροβααλ u. s. w. — So viel im Allgemeinen, das Uebrige

 bey

*) Der einzige Aquila 130. p. Ch. macht eine Ausnahme. Dadurch, daß er sich sklavisch an die Etymologie hält, wird seine Uebersetzung eben so steif als die Alexandrinische.

bey jedem Kapitel, wo auch die Uebersetzer in den Hexaplis beurtheilt werden sollen.

Ueber das erste und zweyte Kapitel besonders.

Die Begebenheiten, welche im 1 Kapitel erzählt werden, fallen nicht in die Zeit nach dem Tode Josuas, sondern sind mit ihm gleichzeitig, vergl. Josua 23. mit Richter 2, 6. Bey Lebzeiten Josuas nahm der Stamm Juda, das ihm angewiesene Land ein (Jos. 18, 2.), und um eben die Zeit fiel die Geschichte mit Chaleb vor (Jos. 15.), die hier ebenfalls erzählt wird. Aus Richter 2, 9. sieht man deutlich, daß alles was bis dahin erzählt ist, vor Josuas Tod vorfiel. Wie hätte auch ein Volk von 500,000 Menschen lange ohne Ackerbau in dem kleinen Lande leben können? Es bleibt immer noch schwierig genug, woher sie Lebensmittel mitten unter ihren Feinden im Anfang der Eroberung hatten? Die Geschichte ist zu kurz erzählt, und muthmaßen darf man nicht: vielleicht ist aber auch die Zahl übertrieben. So viel ist also gewiß, daß ויהי אחרי מות יהושע nicht auf das Nächste gezogen werden darf, sondern als ein Zusatz vom Ordner dieses Buchs, oder Sammler aller heiligen Bücher, oder von irgend einer andern Hand anzusehen ist, wenn man glaubt, daß der Verfasser des 2ten Kapitels auch dieses geschrieben

ben habe, denn einen andern Ausweg finde ich nicht den Anfang dieses Kapitels mit dem 6 V. des 2ten וַיְשַׁלַּח יְהוֹשֻׁעַ אֶת־הָעָם zu reimen. Ergibt es aber der Augenschein, daß der Verfasser unsers Buchs seine Erzählung eigentlich von 6 V. 2 Kap. anfängt, und daß das vorhergehende nur eine Anlage ist; so braucht man jenen Behelf nicht. Hiebey bleibt nun unausgemacht, ob der Verfasser das erste Kapitel als ein Document voran stellte (nicht schrieb), oder ob eine spätere Hand es hinzufügte ohne Absicht des Zusammenhanges, sondern weil es ein Mahl Geschichte war, oder wie endlich die Zusammensetzung, so wie wir sie jetzt haben, geschehen seyn mag? Wem diese Behauptung sonderbar scheint, der erwäge, daß es eine unrichtige Vorstellungsart ist, wenn man glaubt, es habe weiter keiner Hand an die Bücher des alten Testaments gelegt als der Verfasser; und der Sammler aller heiligen Bücher habe es so ohne irgend einen Zusatz ab altera manu an seinen Platz gestellt. Daß der letzte selbst nichts zusetzte, ist wohl wahrscheinlich, denn er würde sich sehr bald verrathen; aber das erste ist ganz wieder die Natur der Sache. Wer die Art des Alterthums kennt Rollen zu schreiben, zusammen zu legen, aufzubewahren und Bücher zusammen zu stellen, der wird mit mir einstimming seyn; und wer bedenkt wie mancherley Schicksale ein Buch Jahrhunderte hindurch erfahren muß, bis es durch den

Wurf

Wurf der Zeit in eine Verbindung kommt die Stätigkeit hat; wie wir ferner in Ansehung der heiligen Bücher alten Testaments von diesem allen nur sehr wenig wissen, wenn wir nicht jeder Sage trauen wollen: der wird sich noch manche Art denken können, wie einzelne Bücher zu der Form kamen, in der wir sie erblicken.

Nur so viel kann nicht geleugnet werden, vom 6 V. des 2 Kap. fließt alles schön fort, es sind keine so häufigen Einschiebsel mehr in den Siebenzigen, auch keine so häufige augenscheinliche Lacunen in dem folgenden hebräischen Text. Die Quelle zu dem Anfange des zweyten Kapitels V. 1 bis 6 entdeckt man leicht. Es ist ein Ort Bochim, an den sich eine Tradition gekettet hat, durch die eine Geschichte aus der Zeit Josuas erhalten ist *). Sie steht so nackt da, daß gar keine Verbindung mit dem vorher Gehenden und Nachfolgenden möglich wird, und muß aus dem Geist des Heldenalters erklärt werden. Ein Engel **) erscheint, und hält eine Rede über den Zustand

*) *Syluius* deinde regnat, Ascanii filius, casu quodam in *Syluis* natus. Liv. I. 3.

**) Es pflegt von einem Boten Gottes, Propheten u. s. w. erklärt zu werden: dieß mag es immerhin heissen können, aber nach der Idee des Schriftstellers soll es kein Prophet seyn, sondern ein Engel Jehovahs, oder Jehovah selbst אעלה אתכם ממצרים. Diese letzten Begriffe sind nicht zur Klarheit bey den

Zustand der Israeliten; erklärt, warum sie nicht die Kananiter vertreiben werden. Ist der Engel wirklich

den Hebräern gekommen. Josua betet den שר צבא יהוה an, der vielleicht auch hier gemeint ist, Jos. 5. 13. folg. Manoach opfert einem מלאך יהוה, nennt ihn hernach אלהים, betet an, und glaubt sterben zu müssen, weil er אלהים von Angesicht zu Angesicht gesehen, aber er scheint ihn nicht für Jehovah zu halten (Richt. 13. 18. folg.); und dennoch starb eigentlich der nur, der Jehovah von Angesicht zu Angesicht gesehen hatte (2 Mos. 33. 20.). Dem Gideon erscheint ein מלאך יהוה Richt. 6., der V. 14. zu Jehovah selbst wird, und da Gideon V. 22. gewahr wird, daß es ein Bote Jehovahs gewesen ist; so glaubt er dennoch sterben zu müssen, weil er Jehovah mit Augen gesehen, Jehovah aber antwortet ihm er werde nicht sterben. Bey dieser ganzen Vorstellungsart, vor dem Angesicht Jehovahs sterben zu müssen, scheint ein vortreffliches Philosophem zum Grunde zu liegen. Kein Mensch kann Gott sehen, der Abstand vom Sterblichen zur Gottheit ist zu groß: sollte er ihn je sehen, so muß er kein Mensch mehr bleiben. Dieß bildete Moses sinnlich aus, daß es faßlicher wurde, ließ bloß den Glanz Jehovahs (כבוד יהוה) sichtbar seyn, und gewöhnte das Volk an Geistigkeit Gottes. Der ganz sinnliche Mensch konnte sich dessen ungeachtet von der Uridee, daß die Gottheit bisweilen im goldnen Alter auf Erden gewandelt habe, und bey

wirklich erschienen? Der Schriftsteller glaubt es, und kann es nur glauben, wenn er voll hoher Ideen der Vorzeit ist. Alles was da geschehen ist, bleibt wunderbar, und man sieht die Verbindung nicht ein, glaubt es aber um desto eher, denn so alltäglich wie die Welt jetzt ist, kann sie unmöglich bey den großen Thaten unsrer Vorfahren gewesen seyn.

Da im 2 V. den Israeliten schon wirkliche Anhänglichkeit an den Götzendienst vorgeworfen ist, gleich darauf aber gesagt wird, daß sie noch Josua Jehovah verehrt haben; so gehört jene Erscheinung des Engels wohl in die Zeit nach Josua, nach der Meinung des Schriftstellers aber unter Josua. Von nun an redet eigentlich der Verfasser, und es schimmert gleich die Absicht seiner Geschichte durch: er will die Thaten außerordentlicher Helden beschreiben, welche den Hebräern, in einem Zustande der Anarchie und Unterjochung, Freyheit verschafften. Große Tha-

ten

bey Menschen eingekehrt sey, noch nicht ganz losreissen, daher verwandeln sich die Engelerscheinungen in jenen Stellen noch immer zu Gotteserscheinungen, und die Mosaische Idee kämpft alsdann mit der uralten Vorstellungsart bis zur Undeutlichkeit. Die Rabbinen und Kirchenväter konnten sich nicht aus dieser Verwirrung helfen, und erklärten beide die Stellen, wo der מלאך יהוה zu אלהים oder יהוה selbst wird, von dem Messias.

ten und Kriege bleiben der Hauptgegenstand des Geschichtschreibers; daher wissen wir so viel aus den kriegerischen Zeiten des Alterthums, und so wenig von dem Zustand der Ruhe. Ein anderer Gedanke schließt sich natürlich gleich an die Kenntniß dieser Thaten, welche Unterdrückung erzeugte: was nähmlich die Ursache der Unterdrückung gewesen? Und hier kann sie in einer Theocratie wohl keine andre seyn, als Vernachlässigung des wahren Gottesdienstes: die Ursache wird die Einleitung zu der Geschichte V. 20. „Da entbrannte der Zorn Gottes wider Israel: weil das Volk den Bund nicht hält, den ich mit ihren Vätern machte, und meine Befehle nicht achtet, so will ich hinfort die Heiden nicht mehr durch sie vertreiben lassen, welche noch unbezwungen waren, als Josua starb." Die Idee wird lebhafter, wenn man fragen sollte, warum sind sie denn nicht bezwungen, konnten sie vielleicht die Hebräer nicht besiegen? Das sey ferne! Gerade zur Prüfung ließ sie Gott wohnen, um zu sehen, ob nun wohl sein Volk ein gegebenes Versprechen halten würde. Ihr seht also jetzt, was für traurige Folgen der Abfall von Jehovah nach sich zieht, und wie ihr nie genug auf eurer Huth seyn könnt, euch nicht von ihm zu wenden, wenn gleich rund um euch herum Reitze dazu sind!

I, 1.

וַיִּשְׁאֲלוּ בַיהוָה. Dieß ist die gewöhnliche Formel das Orakel zu fragen. Es war da zu suchen, wo die Bundeslade stand, dem Buch Josua zufolge also jetzt zu Gilgal, denn die Geschichte Chalebs geht noch der Stiftshütte zu Siloh voran.

מִי יַעֲלֶה wer wird den Kriegszug anführen? Diese Erzählung gehört also in die Zeit, da den Stämmen ihre Länder angewiesen waren, die sie erobern sollten, Jos. 15. Nicht so deutlich sieht man bey Josua, daß der Stamm Juda zuerst den Auftrag erhielt, die Cananiter zu vertreiben (wahrscheinlich weil er der stärkste war); sondern es wird dort bloß erzählt, daß Juda, Ephraim und der halbe Stamm Manasse zuerst Besitz genommen, Jos. 15, 1 folg. 17, 2 folg. Wenn gleich Josua vorher schon manchen Sieg erhielt, Städte und Gegenden zerstörte, so wird doch im Buch Josua ausdrücklich bemerkt, daß er nicht alle Einwohner vertreiben, noch die festen Städte erobern konnte, Jos. 10, 31 — 36. Auch nach der Vertheilung mußte noch Gewalt gebraucht werden. Damit stimmt diese Erzählung überein. Die Formel: wer wird der erste seyn? und die Antwort: Juda solls seyn, war seit der Zeit, daß Juda ein gewisses Uebergewicht hatte, beynahe sprichwörtlich geworden, und kommt Richter 20, 18. fast mit eben den Worten wieder vor.

בתחלה

בתחלה haben die Siebenzig αφηγεμενος übersetzt, aber mehr auf יעלה, und den ganzen Sinn gedacht, der dadurch ganz richtig ausgedruckt ist. K. 20, 18. steht aber noch εν αρχη daben, woraus sich ergibt, daß wohl die ursprüngliche Uebersetzung der Siebenzig αναβησεται εν αρχη war; αφηγεμενος aber eine verbesserte Uebersetzung, wie in den Hexaplis ηγησεται. Dem Symmachus scheint sie nicht unähnlich.

V. 10. ויכו Jos. 15, 13. werden sie von Chaleb vertrieben. Man sieht, daß es dieselbe Geschichte ist, denn Chaleb war der Anführer von Juda. Eine ganz sonderbare Uebersetzung findet sich in der Sept. και εξηλθε Χεβρων εξ εναντιας ושם חברון לפנים. Hat der Uebersetzer ויצא zu lesen geglaubt, oder soll man es in εκληθη verbessern? Ehemahls wars die echte Uebersetzung, denn die richtigere (eine Glosse) folgt gleich nachher.

קרית ארבע Siebenzig Καριαθαρβοκσεφερ. Ein Fehler des Abschreibers, der aus dem folgenden Vers noch σεφερ hinzunahm. Γεννηματα τε Εναχ ist ein Zusatz zur Erklärung aus Josua 15, 14.

V. 11. קרית ספר Sieb. hatten Καριαθσεφερ übersetzt; ein anderer übersetzte die Worte griechisch πολις γραμματων, und jetzt steht beides in der Sept.

V. 14. ותצנח מעל החמור Siebenzig και εγογγυζε και εκραξεν. Eine doppelte Uebersetz.

wovon keine richtig ist. Der Uebersetzer glaubte קצעת zu hören, oder חאכח zu lesen. In den Hexaplis ist noch eine Variante von der Sept. ἐπανω τȣ ὑποζυγιȣ, wo מַעַל statt מעלה gelesen ist. Der Zusatz in den Siebenzig: εις γην Νοτȣ εκδεδοσαι με, ist bloß eine Verrückung aus dem folgenden Vers hieher.

V. 15. את גלת עלית ואת גלת תחתית Siebenzig, λυτρωσιν μετεωρων και λυτρωσιν ταπεινων, haben גֻּלֹּת eine quellenreiche Gegend von גאל abgeleitet, und mit גְּאֻלֹּת verwechselt. Sie haben noch den willkürlichen Zusatz κατα την καρδιαν αυτης.

V. 16. ובני קני חתן משה die Söhne des Keniten des Schwagers Moses. Siebenzig Cod. Vat. οἱ υἱοι Ιοθορ, haben den Schwiegervater Moses, Jethro, mit hinein gebracht. Alexand. Ιωαβ (l. Ωβαβ) hat den Nahmen des Schwagers Chobab aus 4 Mos. 10, 29. ergänzt. Ueberall wird aber bald γαμβρος, bald πενθερος gesetzt, woran die weitläuftigere Bedeutung von חתן Schuld ist. Worte, die die Verwandtschaft bezeichnen, sind in jeder Sprache äußerst schwankend, bis sie den höchsten Grad von Bestimmtheit erhält. Γαμβρος heißt eben so wohl Schwiegervater, als Schwiegersohn. Schwäher und Schwager, sind in unserer Sprache ehemahls wohl auch nur Ein Wort gewesen.

מדבר יהודה אשר בנגב ערד. Siebenzig: εις την ερημον την εσαν εν τη Νοτω Ιεδα, η εςιν επι καταβασεως Αραδ. Hier ist eine zweyfache Uebersetzung, die in der Sept. sehr häufig vorkommt, und aus den Randanmerkungen leicht erklärbar wird. Ιεδα ist aus dem vorigen hieher verrückt, und sollte eigentlich heissen εις τ. ερ. Ιεδα την ε. ε. τ. Νοτω Αραδ. Der Verbesserer hat בררת für בנגב zu lesen geglaubt, und so ist dieß mit der Zeit noch eingeschoben.

V. 18. וילכד Cod. Vat. der Siebenzig και εκ εκληρονομησεν Ιεδας (ולא ילכד) ist die wahre Lesart, vergl. Richt. 3, 3. Ios. Ant. 5, 2. και εκ εκληρονομησαν την Αζωτον, ετε τα περισποριας αυτης. Dieser Zusatz ist wohl echt, wir lesen ihn auch in der Sept., allein dahin ist er aus Josephus gesetzt, denn die Siebenzig würden τα ορια übersetzt haben.

V. 19. כי לא להוריש. Zwey Varianten der Sept. in den Hexaplis και εκ εκληρονομησαν und οτι εκ ηδυνηθ. κληρονομησαι. Die letzte steht auch im Cod. Alex., und beide sind älter als die gewöhnliche εξολοθρευσαι, wenn gleich nicht so richtig. ירש heißt 1) occupare, davon רשת das Netz; 2) haereditare, possidere; in Hiph. facere, vt aliquis possideat i. e. *expellere*. So weit aber dachten die Siebenzig nicht, sondern auch die besten von ihnen bleiben in der

Uebersetzung des Pentateuchs bey der ersten Bedeutung, und geben הוריש durch κληρονομειν.
כי רכב ברזל להם Siebenzig: ὁτι Ρηχαβ διεϛειλατο αυτοις, scheinen הבדיל gelesen zu haben, vergl. 5 Mos. 19, 7. Uebrigens sind רכב ברזל keine Sichelwagen, sondern Streitwagen, wie überall in der Kindheit der Kriegskunst. Der Beweis ist hier zu weitläuftig; ich verweise unterdessen auf 2 Kön. 7, 14. wo die Siebenzig sehr gut δυο επιβατας ιππων übersetzen.

V. 20. ויורש die Variante in den Herapl. ῳκοδομησε ist eine Glosse von εκληρονομησε.

את־שלשה בני הענק die Sieb. τας τρεις πολεις των υιων Εναχ, haben sich durch שלשה verführen lassen עיר zu suppliren, denn daß sie πολις für Familie gesetzt hätten, darf man ihnen wohl nicht zutrauen.

V. 21. Nach dem 8. Vers verbrennet Juda die ganze Stadt. Es muß also eine geraume Zeit dazwischen verflossen seyn, bis sie wieder aufgebauet werden konnte. Man sieht, daß der Verfasser nur einzelne Notizen hat, woraus er die Geschichtfolge dieses Kapitels zusammensetzt: wie die Verbindung gewesen, konnte ihm späterhin nicht bekannt seyn.

V. 22. בית יוסף die Sieb. οἱ υἱοι Ιωσηφ haben wohl nicht בני gelesen, sondern umschrieben. In den Herapliß stehen viele Varianten bey ועלו, die alle zum folgenden Vers ויתירו gehören.

V. 23.

V. 23. ויתירו die Variante der Sept. περιεσωθησαν scheint von יָתַר abgeleitet zu seyn, wenn man nicht lieber περιεσκοπησαν lesen will. Eben so muß für eine andre κατεκοψαν — κατεσκοπησαν gelesen werden.

V. 24. מן העיר Siebenzig: εκ της πολεως και ελαβον αυτον (וילכדוהו) ist nur erklärender Zusatz.

Nun folgen zwey Verse, die Jos. 17, 11 — 14. fast mit eben den Worten stehen. Sind unsre (27. und 28.) dorther, oder jene aus unsrer Stelle genommen? Dieß läßt sich nicht ausmachen. Unterdessen hätte das Kapitel mit dem 26. V. ganz gut aufhören können. Es werden aber noch diese zwey Verse angehängt; und darauf folgt vom 29. Vers ein sehr eilender Zusatz, der sich dadurch kenntlich macht, daß er 1) nicht mit ואת בנתיה fortfährt, 2) daß er schnell alle Stämme durchläuft, welches die Absicht vorher nicht war, da nur die Eroberungen einzelner Oerter beschrieben wurden.

V. 27. את־בית־שׁאן Siebenzig: Βαιθσαν ἡ ἐστι Σκυθωνπολις. Das Alter der Glosse ἡ ε. Σκυ. könnte man bestimmen, wenn man die Erbauung von Scythopolis genau wüßte.

ואת־בנתיה Siebenzig: και τας θυγατερας αυτης και τα περιοικα, eine zwiefache Uebersetzung, wovon die letzte später hinein geflossen ist. Ein weitläuftiger Zusatz findet sich noch in der Sept. ουδε τον κατοικουντα Βαλακ ουδε

τα περιοικα αυτης ουδε τας θυγατερας αυτης. Da er auch Jos. 17, 11. fehlt, wo dieselben Ortschaften vorkommen, so weiß ich nicht, aus welcher Veranlassung er hieher kommt. Es findet sich auch wieder eine Glosse darin, und so mag vielleicht das Ganze aus Randanmerkungen entstanden seyn. Die doppelte Uebers. mit περιοικα und θυγατερες gehet durch den ganzen Vers.

V. 31. hat die Sept. nach Acco nachfolgenden Zusatz: και εγενετο αυτω εις φορον και τους οικουντας Δωρ sehr widersinnig, da Dor schon V. 27. vorgekommen war.

V. 35. בהר חרס באילון ובשאלבים Siebenzig: εν τω ορει τω οστρακωδει, εν ῳ αἱ αρκτοι και εν ῳ αἱ αλωπεκες εν τω Μυρσινωνι και εν Θαλαβιν. Eine Verwirrung, die außerordentlich ist, und wobey man sich wundern muß, daß sie hat können abgedruckt werden. חרס ist mit חרש testa verwechselt, ferner hat der Uebers. באילים וּבְשֻׁעָלִים zu lesen geglaubt, vbi cerui et vulpes, nun hätte er ελαφοι wählen sollen, dafür nahm er aber איל in der Arabischen Bedeutung ايل caper sylvester, und hielt sie für Bären. Die ältere Uebersetzung war εν Αιλων και εν Σαλάβειν, die sich auch in den Hexaplis findet. Ein späterer, der schon den Syr. Dialect hatte, übersetzte εν Αιλων και εν Θαλαβιν. Für חרס hatte ein Anderer (wahrscheinlich

scheinlich Σ. cf. Zach. 1, 18.) הרס zu lesen geglaubt, und τȣ μυρσινωνος oder εν τω Μυρσινωνι übersetzt, dieß verirrte sich hieher.

גר בית־יוסף Siebenzig: ἡ χειρ οικȣ Ιωσηφ επι τον Αμορραιον. Dieser Zusatz ist so natürlich, daß man fast glauben sollte, sie hätten wirklich so gelesen: auf der andern Seite ist aber der hebräische Text so abgekürzt, daß es kann ausgelassen seyn, wenn gleich der Sinn darunter leidet.

II, 1.

Nun folgt ein anderes Fragment, das in gar keinem Zusammenhange weder mit dem Vorhergehenden noch dem Folgenden steht. Wenn der Engel von Gilgal ausgeht, so muß der Schriftsteller die Zeit andeuten wollen, wo noch das Lager zu Gilgal war, also zu Josuas Lebzeiten, Jos. X, 7. 15. 43. XIV, 6. Nur wissen wir nicht, daß die Israeliten sich schon damahls zum Götzendienst geneigt hätten, wenigstens versichert der Verfasser unsers Buchs V. 7. das Gegentheil. Soll es also bloß eine Warnung oder Vorhersagung seyn, ihr habt noch nicht alles erobert und zerstört, deßwegen werdet ihr in Gefahr des Götzendienstes kommen? so nehme ich, was ich vorher von der Zeitbestimmung dieser Stelle sagte, zurück. אל הבוכים ist ein Zusatz, den man leicht aus dem Ende der Geschichte nehmen konnte. 35. Codd. bey Kennikott laßen ihn aus. Die Siebenzig haben noch den Zusatz και επι Βαιθηλ

και επι τον οικον Ισραηλ, και ειπε προς αυτȣς τα δε λεγει κυριος. Die erste Hälfte hiervon sind Glossen, wodurch man die Lage von Bochim, die ungewiß ist, bestimmen wollte. Der eine glaubte es läge bey Bethel (2 Sam. 5, 23.), oder er wollte bemerklich machen, daß dort die Stiftshütte damahls gewesen (בית אל): dieß ΒΑΙΘ ΗΛ glossirte ein anderer zu *οικον Ισραηλ*, weil die Abbreviatur von *Ισραηλ* nicht viel anders aussieht. Die andre Hälfte *προς αυ.* s. w. ist willkürliche Ausfüllung.

V. 3. לצדים zu Verführern. Die Siebenzig: *εις συνοχας* haben צרים zu lesen geglaubt.

V. 15. יצאו die Variante in den Hexap. *εξεπορνευσαν* ist verderbt, und muß *εξεπορευθησαν*; so wie die andre *επορνευον* — *επορευοντο* heissen.

V. 21. אשר עזב יהשע וימות Siebenzig: *ὧν κατελιπεν Ιησȣς ὑιος Ναυη εν τη γη και αφηκε.* Hier ist *ὑιος Ναυη ε. τ. γ.* erklärender Zusatz, und *αφηκε* eine Glosse von *κατελιπεν*, oder aus 3, 1. hieher versetzt, wofür *απεθνησκε* zu lesen. Viel supplirt *ψυχην*, wie 1 Mos. 35, 18. allein auch dort ist es keine Uebers. von וימות sondern von צית נפש.

III, 1.

Welches sind denn nun die Feinde, die noch übrig waren? Die fünf Philistersatrapien, manche Cananiter (die einzelnen, welche von einem Andern

dern im ersten Kapitel bemerkt waren), Sidonier und Chiviter, die am Libanon wohnen, vom Hermon bis nach Hamath. Der 2. Vers gibt nur einen sehr erzwungenen Sinn, und scheint von einer spätern Hand zu seyn. Der herrschende Gedanke unsers Schriftstellers ist nähmlich: sie sind zur Prüfung übrig geblieben. Dieser Vers zwingt aber noch eine andre Absicht mit hinein: um den Krieg nicht zu vergessen, sind sie wohnen geblieben. Wenn überdem der Ausdruck darin außerordentlich hart ist, wenn die Vulgata רק אשר לפנים לא ידעום gar nicht übersetzen mag, so entsteht ein billiger Verdacht, daß er nicht echt sey.

V. 2. רק למען דעת דרות Siebenzig: πλην δια τας γενεας ist corrumpirt, und wahrscheinlich πλην διδασκειν τας γενεας zu lesen.

V. 9. עתנאל eben der Held, der nach Jos. 15, 15—19. Debir eroberte. Die Zeitrechnung scheitert hier, wenn wir uns darnach richten wollen. Wenn wir auch annehmen, daß er damahls nur zwanzig Jahr alt war, und dieß ist wohl das jüngste Alter für seine That; so muß er doch jetzt ein äußerst abgelebter Mann gewesen seyn, denn er lebte bis ins dritte Zeitalter.

V. 17. איש בריא מעוד Siebenzig: ανηρ αςειος σφοδρα pulcher adspectu, ad quem etiam pinguedo pertinet.

V. 19. ויצאר מעליו Die Sieb. και εξαπεςειλεν αφ' εαυτε haben ויציא zu lesen geglaubt.

V. 20. 21. מעל הכסא וישלח. Hier haben die Siebenzig noch einen erklärenden Zusatz: απο του θρονου, Εγλωμ εγγυς αυτου· και εγενετο ἁμα τῳ αναστηναι και εξετεινεν, wovon Εγ. εγ. αυ. sich bald als eine Glosse verräth, die sich vom Rande eingeschlichen hat. Das Uebrige gehört den Siebenzig. Weil der König glaubte, Ehud hätte ihm etwas recht wichtiges zu entdecken (דבר אלהים), so ließ er nicht nur alle Bedienten fortgehen, sondern ging noch mit Ehud in ein an das Sommerzimmer stoßende Cabinet. Diese Attention die der König für einen Auftrag Gottes bewies, und das Zutrauen zu dem Ueberbringer desselben, macht den Meuchelmord noch weit abscheulicher. Vermuthlich verabscheueten auch die Schriftsteller des neuen Testaments diese List, denn er wird Hebr. IX, 32. unter den Richtern nicht mit aufgezählt. Ob er Recht oder kein Recht zu diesem Mord hatte, läßt sich nicht entscheiden, weil wir nicht wissen, ob die Israeliten dem Eglon Treue gelobt hatten. Aber man darf auch gar nicht ein Mahl darnach fragen, denn die Nationen damahliger Zeit hatten noch keine richtigen Begriffe von Recht und Unrecht, sondern handelten instinctmäßig. Das Joch des Eglons war ihnen unerträglich, also suchten sie alle erlaubte oder unerlaubte Mittel sich davon zu befreyen. Der theocratische Schriftsteller stellt aber alles, was zum Besten der Israeliten, des Volks Jehovahs geschieht, so

vor,

vor, als wäre es unter Jehovahs unmittelbarer Auctorität geschehen. Der Orientale rächt sich mehr hämisch, weil er feig und träg ist. Die ganze Handlung ist also nach den Sitten der Zeit und der Nation zu beurtheilen, bleibt aber in unsern Augen abscheulich.

V. 23. ויצא אהוד המורדנה Siebenzig: και εξηλθεν Αωδ την προςαδα. και εξηλθε τους διατεταγμενους. Wieder eine zweyfache Uebersetzung, wovon die erste echt, die zweyte eingeschoben zu seyn scheint. סֶרֶד heißt *ordo*, und wenn der Uebersetzer מסרדנים zu lesen glaubte, so war διατεταγμενοι ordinati, Satellites nicht uneben. Im Cod. Alex. fehlt sie.

ויסגר ונעל er schloß und band die Thür zu. נעל heißt sonst beschuhen, wie نعل mit Eisen beschuhen; die Alten banden ihre Schuhe zu, davon zubinden, zuschließen. Hier kommt es nun auf die Art an, wie man die Thüre zuschließt. Beym Homer wird ein Riegel an der inneren Seite vorgeschoben, der durch ein Loch vermittelst eines Bandes außen festgehängt wird. Dieß ist die älteste Art die Thüren zuzumachen, und so etwas haben auch die Siebenzig dabey gedacht, εσφηνωσε cuneum obdidit.

V. 26. עד התמהמהם so lange sie zauderten. Die Siebenzig: εως εθορυβουντο, haben gerathen, weil sie es nicht verstanden, und aus הום erklärt. Der Zusatz: και ουκ ην ὁ προσνοων αυτῳ ist bloß erklärend.

V. 30.

V. 30. και εκρινεν αυτους Αωδ εως απεθανεν ist eine willkürliche Ausfüllung der Septuaginta.

V. 31. במלמד הבקר mit einer Pflugkeule (Ochsenstecken erregt eine lächerliche Idee). Aquila: εν διδακτηρι hält sich immer steif an der Etymologie; er hätte es aber nicht so wohl von למד docuit oder didicit herleiten sollen, sondern von لمد percussit. Dieß ist die erste Bedeutung des Worts gewesen; daher alsdann lehren, lernen, und تلميذ ein Lehrling. Sym. εχετλη, dieß ist eigentlich Stiua das Ruderholz am Pflug. Ihm schien wohl der Stecken nicht groß genug zu der Heldenthat.

O und Θ. Αροτροποδι των βοων haben nicht das rechte Wort getroffen, denn αροτροπους ist vomer, der Pflug selbst. Ein anderer Uebersetzer in den Hexapl. εκτος μοσχων (των βοων) hat aus einem undeutlichen Codex מלבר gelesen; von den Uebrigen ist eins Glosse, denn μοσχος steht schon für sich oft für בקר.

Die Heldenthat des Samgars hat außerordentlich viel ähnliches mit der Gewohnheit roher Zeit. Es sind da keine Waffen weiter nöthig als eine harte Keule. Herkules führte sein ganzes Leben hindurch keine andre Waffe als eine Keule. Schlug er allein die sechshundert Philister todt (ויך cf. 14, 19.)? Dieß steht freylich nicht dabey; et quod quis per alios fecit etc.; aber

aber zu viel war es nicht für diesen Helden nach der Meinung der Sage.

IV, 1.

Die Mosaische Verfassung war so zerfallen, und der Geist der Nation so geschwächt, daß kein נביא mehr war, der das Gesetz erklären, und noch einige Ordnung halten konnte. Wenn die Männer Weiber und muthlos werden, so werden die Weiber Männer, und sinnen auf Rache. Eine נביאה erklärte das Gesetz und schlichtete die Sachen (יושבת למשפט) so gut wie möglich. Nur sie konnte dem feigen Barak Muth einsprechen, und eine andre Weiberlist Israel von dem mächtigen Sisra befreyen.

In Tagen Samgars des Sohns Anath
In Tagen Joels lagen öd' die Wege.
Die Gänger auf den Steigen
Die gingen krumme Pfade.
Die Dörfer lagen öd' in Israel,
Sie lagen öd' bis ich aufstand Deborah
Bis ich aufstand die Mutter Israels.
Sie hatten fremde Götter erwählt.
Da war Krieg vor den Thoren.
Kein Schild ward mehr gesehn in Israel
kein Speer
Unter Vierzigtausenden in Israel.

V. 6. folg.

Hier

Hier hätte ein Zeitraum in der Israelitischen Geschichte eintreten können, wo Amazonen Krieg führten. Denn Feigheit war der Character der Männer, und Deborah eine wahre Amazone. So ähnlich ist sich die Geschichte aller Zeit unter gleichen Veranlassungen!

V. 8. לא אלך Siebenzig: ꝋ πορευσομαι, ὁτι ꝋκ οιδα την ἡμεραν εν ᾗ ευοδοι κυριος τον αγγελον μετ᾽ εμꝋ. Ein Zusatz, der aber aus der Seele Baraks genommen ist. Er war zu furchtsam, und auch zu geistlos den Augenblick zu wissen, wenn er den Feind angreifen sollte. Ging die Prophetinn nicht mit, und lieh ihm ihren Geist, so unternahm er nichts.

V. 11. עד אלון בצענים O. Θ. ἑως δρυος πλεονεκτꝋντων hatten בְצַעֲנִים ausgesprochen, und von בצע abgeleitet. Dieß übersetzen die Siebenzig πλεονεκτειν Ez. 22, 27. Αλλ᾽: προς δρυν αναπαυομενων (בשׁעננים). Dieß kann man nur bequem erklären, wenn man annimmt, daß sich der Uebersetzer hat vorlesen lassen.

V. 16. עד חרשׁת הגים. Der Uebersetzer in den Hexapl. (von δρυμꝋ) hat חרשׁת für einerley gehalten mit חֹרֶשׁ Wald.

V. 18. בשׂמיכה Sym. εν κοιμητρῳ glaubte בְמִשְׁכָב zu lesen.

V. 21. והוא כרדם ויעף וימות eine Variante der Siebenzig in Hexapl. απεσκαρισεν

και

καὶ ἐξεψυξεν: aber ἀποσκαρίζειν palpitans animam efflare ist nicht das rechte Wort weder für כרדם noch für יעף: Das erste hat Sym. sehr gut durch καρωω gegeben. כרדם heißt in einen unmächtigen Schlaf fallen, und יעף schwindeln, wie غيف dem das Haupt sinkt, von اغاف inclinauit in latus.

V, 1.

Schöner als je die Pythia weissagte, sang jetzt Deborah einen Siegsgesang: ein vortreffliches Document für die Zeitgeschichte, woraus man mehr Resultate ziehen kann, als aus der prosaischen Erzählung vorher. Hätte der Verfasser unsers Buchs mehr dergleichen Documente gehabt, so würden wir einen sichern Blick über die damahlige Lage der Sachen haben, wo wir jetzt nur rathen. — Die Blume des Hebräischen Heldengesangs, voll lyrischen Schwungs, voll wilden Stolzes, der den Feind nach der Schlacht niedertritt, wenn gleich der Kleinmuth ihn vor der Schlacht scheuete. Wer die Uebersetzung von Herder lesen kann, und doch keinen Geschmack an Hebräischer Poesie gewinnt, der hat gar keinen Sinn für den Geist derselben. Aber man hat auch die Vortrefflichkeit dieses Stücks gefühlt, und der Gesang der Deborah hat manchen Interpreten gefunden, worunter schätzbare Nahmen sind. Lette, Rückersfelder, Teller, Green, Lüderwald, Schnurrer, Köhler, Mo-

ses Mendelssohn, Herder haben sich besonders mit Erklärung desselben beschäftigt. Die Beurtheilung der griechischen Varianten geben wir unabhängig von allen diesen.

V. 2. בפרע פרעות Symm. εν τω αποκαλυψεσθαι κεφαλας, hat die Bedeutung von פרע genommen, die es 4 Mos. 5, 18. hat ופרע את־ראש האשה. Man muß aber αποκαλυψασθαι oder αποκαλυπτεσθαι lesen, denn das Futurum ist seltner, und paßt auch nicht zum Text. Κεφαλας muß auch noch wohl zu diesem einzelnen Verbo gehören, denn פרעות hätte αποκαλυμμα των κεφαλων heissen sollen: vielleicht κεφαλιδας. Ο. Θ. εν τω αρξασθαι αρχηγους nach der Bedeutung von superare, die noch das Arab. فرع hat.

V. 4. גם שמים נטפו Siebenzig nach einigen Codd. και ο ουρανος εσταξε δροσον oder δροσους, das letzte ist bloß Glosse, weil man häufig im Hebr. lieset נטף טל, so sollte es auch hier seyn. Eine Variante dazu: και ουρανος εταραχθη, die aus der Constr. העשה גם שמים entstand.

V. 5. זה סיני Symm. τουτεστι το Σινα; schlecht! Es muß δεικτικως genommen werden jener Sinai!

V. 7. פרזון בישראל Αλλ.: κατοικουντες εν Ισραηλ, hat es vielleicht für פרזון gehalten, wovon das Stammwort פרז war. Wahrscheinlich muß κατοικιας gelesen werden.

V. 8.

V. 8. או לחם שערים Siebenzig: τοτε επολεμησαν πολεις αρχοντων. Die ursprüngliche Lesart ist wohl ohne αρχοντων gewesen, dann haben sie πολεις für die Thore der Städte gesetzt, und לָחֶם statt הלחם gelesen. Ein anderer glaubte aber שָׂרִים statt שערים zu lesen oder zu hören, und übersetzte αρχοντες; wie es hernach mit πολεις verbunden ward, mußte es zum Genitiv αρχοντων werden. Αλλ. ὡς αρτον κριθινον punctirte לֶחֶם שְׂעוֹרִים.

אם יראה ורמח Αλλ. σκεπη σανιδων σειρομαςων. In den Hexapl. ist es so gestellt, als wenn σκεπη zu רמח gehörte. Dieß ist falsch. Σκεπη operimentum kann hier nichts heissen: lege σκεψαι oder σκεψη als Uebersetzung von יראה cf. 1 Mos. 41, 33. Eben so unverständlich ist σανιδων σειρομαςων leg. σκεψη σειρομαςην. Dieß hat ein späterer Grieche erklärt durch σανιδας — σανιδες δε λεγονται και τα ὑπερμηκη ξυλα Schol. Apollonii; und wie man ein Mahl falsch σκεπη las, so mußte der Genitiv stehen.

V. 9. המתנדבים בעם Αλλ. οἱ δυνατοι τȣ λαου — so übersetzen die Siebenzig auch oft בחורים δυνατοι; — sunt enim electi et qui sponte prosiliunt, fortissimi.

V. 10. אתנות צחרות Siebenzig: επι ονȣ θηλειας μεσεμβριας Sie hielten צחרות aus Unkunde für einerley mit צהרים.

ישבי על־מדין Die Siebenzig: *καθημενοι επι κριτηριϋ* haben es von דין abgeleitet, weil sie es nicht verstanden; ferner das מ für locale gehalten. Es ist aber wahrscheinlich eine spätere Uebersetzung, deren Verfasser das Chald. דינא sehr bekannt war.

והלכי על־דרך Siebenzig: *και πορευομενοι επι οδϋς συνεδρων εφ᾽ οδω*. Das letzte ist eine Glosse, die ursprünglich *συνεδροι εφ᾽ οδω* geheissen haben mag.

שׂיחו Aquila: *ομιλειτε*, nach der ersten Bedeutung des Worts, die es noch im Arab. hat: سوح einen Caravanengang thun.

V. 11. מקול מחצצים Siebenzig: *απο φωνης ανακρϋομενων* pulsantium (instrumenta musica); sie dachten an die Musik bey dem Pomp. Nur sehe ich nicht ein, wie sie zu der Bedeutung *ανακρϋεσθαι* von חצץ gekommen sind.

משׂאבים Aquila: *καταλεγοντως*, das gewöhnliche Wort, was er für ענה braucht, Exod. XV, 21. Num. 21, 17. also hat er unser Wort wohl für das Particip von שׂוב gehalten. Hiph. redire fecit — respondit, השׁיב דבר.

פרזונו Eine Variante der Sept. in den Her. hat *αυξησον* wo פרז mit פרץ verwechselt ist, welches die Siebenzig *αυξανειν* übersetzen, 2 Paral. XI, 21. So ists auch wohl dem Theodot. mit *ενισχυσον* gegangen.

V. 13. עז ירד שׂריד Eine Variante der Siebenzig in den Hexapl. *τοτε εμεγαλυνθη η ισχυς*

αυτϋ

αυτȣ worin ירד von רדה abgeleitet, ferner שׂרית gelesen ist, wie Symm. 1 Mos. 32, 29. שׂרית durch *ηρξω ισχυϊ* übersetzt.

ירד לי בגבורים Αλλ. *ταπεινωσον μοι τȣς ισχυροτερȣς* scheint ebenfalls רד לי gelesen und es von רדה abgeleitet zu haben.

לאדירים Aquila: *τοις σωζομενοις*, hat falsch לשׂרידים gelesen, durch das gleich davor stehende שׂריד verführt.

V. 14. אפרים שׁרשׁם בעמלק O. Θ. Εφραιμ *ετιμωρησατο αυτȣ εν κοιλαδι*, haben שָׁרְשֵׁם ausgesprochen; (eben so die Variante der Sept. *εῤῥιζωσεν*), und עמק zu lesen geglaubt.

מחקקים Anonymus in Hexapl. *εξερευνωντες* hat מחקרים gelesen.

משׁכים בשׁבט ספר Am meisten weicht Symm. ab: *διδασκοντες μετα ῥαβδȣ γραμμα*, eine Umschreibung, deren er sich oft bedient. Er nahm ein Mahl ספר für Buchstab; die mit dem Stabe (Griffel) Buchstaben ziehen, sind, die schreiben lehren oder lernen. Siebenzig: *ελκοντες εν ῥαβδω διηγησεως γραμματεως* — schlecht! משׁך heißt apprehendere tenere seq. ב. Ob ihnen ursprünglich auch *διηγησεως* gehört? ist zu zweifeln. Sie mußten die *ραβδος γραμματεως* (Commandostab des Sophers) kennen, und brauchten nicht die Erklärung *διηγησεως* hinzu setzen.

V. 15. שִׁלַּח ברגליו Symm. απελυσεν ποδας αυτȣ, hat שִׁלֵּח ausgesprochen, und es vielleicht vom Ausziehen der Schuhe verstanden. Theodot. εξετεινεν, nahm es in der ersten Bedeutung extendere wie שִׁלַּח יד.

גדולים חקרי לב Siebenzig: μεγαλοι εξιχνȣμενοι καρδιας lege εξισχνιασμοι καρδιας cf. V. 16.

V. 16. בין המשפתים Aquila: ανα μεσον των κληρων, hat משפת (von שפת disposuit) für נחלה Besitzung genommen. Der Sinn ist getroffen, nicht aber die Bedeutung des Worts. An Besitzungen hat auch Symm. bey μετεχομενων gedacht. Siebenzig: αναμεσον της διγομιας, sonderbar! haben sie vielleicht משפט im Sinn gehabt, und dieß für Maß, Gewicht, genommen?

לשמע שרקות עדרים Eine Variante der Sept. in Hexapl. τȣ εισακȣειν συρισμȣ εξεγειροντων, deren Verfasser aus einem undeutlichen Codex עוררים las.

לפלגות ראובן Theodot. τȣ διελθειν εις τα Ρȣβην, gab פלג diuidere die Bedeutung von penetrare, und hielt es für den Infinitiv penetrare ad possessiones Rubenitarum.

V. 17. על מפרציו Siebenzig: επι διεξοδοις machten von פרץ rupit, מפרצים rupturae, sunt autem rupturae montium saepius *exitus*.

V. 18.

V. 20. ממסלותם Siebenzig nach einer Variante in den Hex. εκ της ταξεως αυτων, aus ihren Reihen, Gliedern, nach dem Arab. ثلة agmen pecudum, davon ثلّ cui est magnum agmen, 2) turba hominum, Coran. 56, 13. ثُلَّةٌ من الاولين.

V. 21. נחל קדומים Aquila: καυσωνων, als wenn er קדימים in einem schlecht geschriebenen Codex gelesen hätte, von קדים der Samum سموم (den man gewöhnlich falsch schreibt). Symm. Αιγιων, wofür Montfaucon αιγων verbesset. Beides ist die unrichtige Lesart. Er hat vermuthlich קדשים zu lesen geglaubt: also muß es ἁγιων heissen. Die beste Gewähr gibt Theodot. hiezu, der Καδησιμι übersetzt, also auch שׁ gelesen hat.

V. 22. אז הלמו Siebenzig: ὁτι ενεποδισθησαν Αλλ. ενευροκοπηθησαν Θ. ανεκοπησαν. Alle haben הלם in der Bedeutung von confundere, confringere genommen, und הֻלְּמוּ ausgesprochen. Das eigentliche Wort für νευροκοπειν (die Flechsen abhauen) ist עקר; vielleicht gehört diese Lesart zu עקבי סוס, wofür עֻקְּרוּ סוס gelesen seyn mag.

מדהרות דהרות אביריו Siebenzig: σπεδη εσπευσαν ισχυροι αυτε. Sehr recht! דהר

 heißt

heißt jagen, und der Begriff von Geschwindigkeit findet sich noch in folgenden Arab. Worten: دهرجه celer incessus von دهر und رج mouit; ferner in دهر Zeit, auch Glück und Unglück, vom Kreislauf *), daher auch im Syrischen ܪܚܝܐ eine Mühle, von herum Laufen, oder ein roulirendes Decret. Αλλ. ὁμαλιει αυτȣς ἡ πτερνα μȣ τας ὑβρεις εκςασεως αυτων hat zu lesen geglaubt הֲלָמִם עִקְבֵי, und ὑβρις ebenfalls nach دهر das schnelle Glück, der Uebermuth aus Glück.

V. 25. אדירים Αλλ. in Hexaplis ὑπερεκχεοντων, wo man entweder ὑπερεχοντων lesen muß, oder ὑπερεξεχοντων nach der Analogie von ὑπερεκτεινω und ὑπερεξιςημι. Αλλ. εκχεοντων lege εξεχοντων.

V. 26. ירה Siebenzig: χειρα αυτης (αριςεραν). Das letzte ist ein Zusatz aus dem Vorigen.

להלמות עמלים Αλλ. τȣ εις τελος αχρειωσαι, hat gelesen לְהַלְמוֹת עלמים und αχρειωσαι abzustumpfen, unnütz zu machen, nach einer

*) Haririus I. p. 36. والجاني الدهر حتي ولجت
بلطف احتيالي علي الليث عيصه
Mich trieb der Lauf des Glücks zu fliehn
Durch Feinheit meiner Kunst in eines Löwen Gruft.

einer Bedeutung genommen, die הלם ehemahls gehabt haben mag, denn es findet sich noch im Arab. هلم flaccus.

מחקה רושו ומחצה וחלפה רקתו Θ. απετεμνεν την κεφ. αυτȣ, και εθλασε και διηλασε. Hier ist εθλασε versetzt. Es muß da stehen, wo απετεμνεν, und so umgekehrt, denn חלף kann wohl αποτεμνειν übersetzt werden, nicht aber מחץ.

V. 27. כרע die Siebenzig: κατεκυλισθη, vielleicht κατεκλινθη, wie gleich im Folgenden.

V. 28. בעד האשנב Θ. δια της δικτυωτης: dieß übersetzt Hesychius cancellata. Hieraus kann man sich einen Begriff von den Fenstern der Griechen machen. Es waren Oeffnungen mit hölzernem Gitterwerk netzförmig, freylich nur in der ältern Zeit. Ο αλλως, εκτος τȣ τοξικȣ ist fast eben dasselbe, τοξικον scil. χρημα opus reticulatum sind Fenster. Will man dieß Jalousien nennen, um sich den Begriff davon mehr aus unserer Zeit zu versinnlichen, so mag es seyn; nur so künstlich war das Gitter nicht, und der Parallelismus zeigt, daß es weiter nichts als ein Synonymum von חלון ist.

V. 30. רחם רחמתים die gewöhnliche Lesart der Sept. οικτιρμων οικτειρισει ist schlecht, man hat es für eins mit רחמים gehalten; besser die andre φιλιαζων im Cod. Alex.

VI.

Das Elend der Hebräer ward immer größer, ganze Heere von den Einwohnern des nahen und fernsten Arabiens, Midianiter, Amalekiter und Ismaeliten schwärmten über den Jordan herüber, weideten Palästina ab, und raubten bis an der Philister Städte. Wären es nicht zum Glück Nomaden gewesen, sondern wandernde Völker die bessere Länder suchen, so hätte sich wahrscheinlich die ganze Hebräische Nation verloren. Die Heuschreckenmenge würde sich aufs äußerste behauptet haben, und die Hebräer durch lange Sklaverey mit ihnen zusammen geflossen seyn. Weil sie aber nur schwärmten, so war es ihnen auch gleichgültig, ob sie früh oder spät wichen — und die Hebräer siegten. Zu dieser Zeit des Jammers war doch noch hin und wieder ein besserer Vates (נביא V. 8) der die Ursach des Verfalls — gänzliche Abweichung von der Mosaischen Verfassung angab, und zu gleicher Zeit die Mittel lehrte, wie sie wieder das Haupt erheben könnten. Aber was kann ein einzelner Mann ausrichten, wenn die ganze Nation den Nacken gebeugt hat? Höchstens einen Einzelnen gewinnen, und ermuntern. Gideon trat auf. Zu der Erhaltung der Sage aus dieser Zeit bis auf unsern Verfasser gehören hauptsächlich der noch damahls sichtbare Altar V. 24. יהוה שׁלום, und der Nahme יְרֻבַּעַל wodurch die damit verbundene Veran-

Veranlassung oder Geschichte sehr leicht erhalten ward. Bey den häufigen sichtbaren Erscheinungen der Engel, die wir in diesem Buch haben, und wovon schon oben etwas erwähnt ist, will ich hier Ein Mahl für alle Mahl den Gang angeben, welchen die Vorstellung von Geistern bey allen Nationen, die zur Bildung hervor gehen, zu nehmen pflegt. In der uralten Geschichte, die sich bloß in Sagen und Liedern erhalten hat, erscheinen die Dämonen in natürlicher Menschengestalt auf der Erde, als Fremdlinge, die sich von Menschen bewirthen lassen, und diese Gelegenheit nutzen den Willen der Gottheit bekannt zu machen. Auf diese Weise erscheinen die Engel Jehovahs (die selbst Jehovah genannt werden), Abraham und Sarah, und sie werden bewirthet, wie Jupiter und Mercur von Philemon und Baucis in Phrygien, wie Kronus vom Janus in Latium. Eben so freundschaftlich gehen die Dämonen mit Ulysses um *). Dieser Umgang der Götter, Engel, oder Geister mit wachenden Menschen hört auf, so bald wahre oder Zeitgeschichte anfängt, und verwandelt sich in nächtliche Erscheinungen, Gesichte, oder in Erscheinungen an einzelne Menschen, die besonderer Entzückung fähig sind. Endlich verwan-

*) Habitum formamque viri aliquanto ampliorem, augustioremque humana intuens, cogitat quis vir esset? — Ioue nate, Hercules, Salue! inquit. Liv. 1. VII.

delten sich auch die Erscheinungen in unsichtbar wirkende Kräfte, so daß der Dämon nur gebraucht wird gewisse übernatürliche Wirkungen zu beschreiben.

Diesen Gang scheint auch die Vorstellung, bey den Hebräern, nur mit einigen Abweichungen, gegangen zu seyn. In unserm Buch erwarten wir billig nach dem Geist der Zeit Erscheinungen mit wachenden Menschen, weil die Lage der Geschichte jetzt nicht viel anders ist als in Abrahams Alter. Aber wir haben doch auch zu gleich eine Abweichung in unserm Capitel, denn V. 25. wird die Erscheinung im Traum fortgesetzt. Daniel 3, 25. 28. kommt endlich ganz wieder mit unserer Angabe überein.

Noch eine ehrwürdige alte einfache Erzählung, ist die vom 37 V. bis zum Ende unsers Kapitels. Man sieht hier deutlich wie die Tradition eins zum andern setzt, unbesorgt wie es zusammen passe. Dieser Versuch die Gnade Jehovahs zu erforschen ist gewiß ein Factum, und auch übereinstimmend genug mit dem Zeitalter. Hätte Gideon wirklich mit Gott geredet, so würde dieß Auspicium nicht nöthig gewesen seyn; unterdessen ist es so ganz im Geist des Alterthums und der Hebräer, daß nur ein Unkundiger dergleichen Geschichten für eine Erdichtung nach dem babylonischen Exil halten kann. Wenn zwey

Erzählungen aus Tradition gegeben werden *), so verdient die weniger Glauben, deren Einkleidung Bürge ist, daß sie bloß aus der Neigung eines Volks auf einem gewissen Grade der Cultur entsteht, alles Große aus Eingebung oder persönlicher Unterredung mit der Gottheit geschehen zu lassen. Ein uncultivirtes, ganz von Furcht und Angst vor einem höhern Wesen geleitetes Volk, kann sich nicht von Augurien und Auspicien los machen. Es zittert bey jeder Unternehmung vor dem Gedanken, ob auch die Gottheit bey stimme, ob man so recht oder unrecht handle. Die Versicherung von der einen oder andern Seite gibt der Unternehmung den Ausschlag. Ist es sicher, daß es gegen keine höhere Hand zu kämpfen braucht, so ist der Sieg entschieden; muß im Gegentheil gegen einen sichtbaren Feind und unsichtbare Hülfe zugleich gestritten werden, so ist die Flucht der Ausgang. Oft hat es aber schon die Ueberzeugung, die Gottheit ist ihm gnädig, allein der Gebrauch fesselt den Muth noch; und es sieht sich ängstlich um, ob alles rite beobachtet ist. Begeht man nicht vielleicht etwas, wodurch man das höhere Wesen beleidigt? Beleidigung erzeugt Gleichgültigkeit oder Abnei-

*) *Tenet fama* lupam sitientem ex montibus, qui circa sunt, ad puerilem vagitum cursum *flexisse. Sunt*, qui Larentiam, vulgato corpore lupam inter pastores vocatam putent. Liv. I. IV.

Abneigung bey einem moralisch guten Menschen, bey dem hingegen, der von Instinkt und Leidenschaft fortgerissen wird, Zorn und Rache. Der Hebräer dachte sich Gott, wie er selbst war zornig und rachsüchtig, welch ein Unglück also, wenn Jehovah etwas übel empfunden! Gleich geht er zur Partey der Feinde über und rächt sich, oder gebraucht sie wenigstens als ein Instrument der Rache. Daher entsteht Angst und Feigheit, gegen den Feind und seine Götter kämpfen zu müssen. Ist nicht Jehovah, der Mächtige, auf der andern Seite, wie wird auch der größte Held mit Glück gegen sie fechten? Er ist ja nur Mensch, und die Götter der Feinde höhere Wesen! Dieß ist die Quelle aller Augurien, Auspicien, Extispicien und Orakel *), sie gibt auch hier den Aufschluß zu der Aengstlichkeit Gideons.

V. 4. ושה ושור Die Siebenzig: ȣδε εν τοις ποιμνιοις ταυρον. Diese Lesart scheint Symm. zu gehören, der gewöhnlich um den Styl fließender zu machen, etwas umschreibt, und die echte Lesart der Siebenzig, die Variante: και ποιμνιον και ταυρον zu seyn.

V. 6. אל יהוה Die Siebenzig: προς κυριον απο προσωπȣ Μαδιαμ. Das letzte ist ein willkührlicher Zusatz.

*) Auch Träume gehören zum Orakel. Gideon wußte gleich aus dem Traum, daß sich die Feinde fürchteten, also war ihm der Sieg gewiß. cf. VII. 13.

V. 8. מבית עבדים Die Siebenzig: εκ οικȣ δȣλειας υμων. Sie haben wohl nicht עֲבֹדַתְכֶם gelesen oder zu lesen geglaubt, sondern etwas freyer übersetzt.

V. 12. גבור החיל Aquila: ισχυρος τη ευποριᾳ. Er verläßt lieber alles Gefühl und Geschmack, als daß er etwas von der Etymologie abgeht: חיל heißt freylich im Pentateuch oft opes, aber wenn גבור dabey steht, so sieht man gleich, daß von körperlicher Stärke die Rede ist.

V. 13. בי ארני Die Siebenzig: εν εμοι κυριε. Dieß ist nun eben so wörtlich unsinnig, als אנכי — εγω ειμι durch dieses und das vorige ganze Kapitel, welches man bey der sonst guten Uebersetzung hier nicht erwarten sollte: allein es sind Reste der ältesten Uebersetzung, und jeder Uebersetzer hat seine Eigenheit.

V. 14. יהוה übersetzt die Septuag. αγγελος κυριȣ: man muß also schlechtweg יהוה haben sagen, und doch nur den Engel Jehovahs verstehen können, f. V. 16.

V. 15. אלפי meine Familie, haben die Siebenzig ebenfalls zu wörtlich ἡ χιλιας μȣ. Es ist von الف abzuleiten consueuit, coniunxit. Daher dann Familie, und aus der Menge, woraus eine Familie besteht, die Bedeutung von χιλιας.

V. 17. ועשית לי אות שאתה מדבר Die Siebenzig: και ποιησεις μοι σημερον (σημειον)

μειόν) παν ὁ, τι ελαλησας. Hier wäre wohl eine Veranlassung das שׁ weg zu erklären, aber anderwärts muß es doch bleiben. Sie scheinen gelesen zu haben כל אתה מדבר: aus כל könnte aber leicht שׁ entstanden seyn.

V. 25. פר השור Eine Variante der Sept. hat τον μοσχον τον σιτευτον, wonach man vermuthlich דשׁן zu lesen glaubte; vergl. V. 28. הפר השׁני μοσχος σιτευτος, wo die Verwechselung mit דשׁן oder דשׁני noch deutlicher ist.

V. 28. ראת הפר Die Siebenzig: και ειδον τον μοσχον bloß Erklärung, und hergegen V. 29. και ειπεν ανηρ προς τον πλησιον für ἑκαςος wieder sehr ängstlich wörtlich.

V. 35. ist in den gewöhnlichen Ausgaben der Sept. eine Lücke nach מנשה, εις παντα Μανασση και εν Ασηρ. Die Füllung findet sich aber schon bey Grabe aus den Hexapl. εν παντι Μανασση, και εβοησεν και αυτος οπισω αυτε· και εξαπεςειλεν αγγελες εν Ασηρ.

V. 37. מציג Die Siebenzig Cod. Al. απερειδομαι (απερειδομαι).

VII.

Es versammeln sich zwar 22000 Mann zu Gideon, aber doch viel zu wenig ein ordentliches Treffen mit der ungeheuren Menge Arabischer Nomaden zu liefern. Gideon mußte auf ein Stratagem denken, wodurch die abergläubischen Orientalen in Furcht und Schrecken gesetzt würden,

den, und so von selbst flöhen. Gideon sah, das Volk war größtentheils feig, und keine Krieger, deßhalb ließ er gleich 10000 nach Hause gehen. Sie würden nur die Flucht ergriffen und den tapfern Theil mit fort gerissen haben. Die übrigen hielt er für tauglich; aber als man an ein Wasser kam, fiel der weibliche zu Strapazen untaugliche Haufe mit Leidenschaft und Gierigkeit nieder, um so schnell als möglich den Durst zu löschen. Die etwas höhern Geist und Muth hatten, tranken anständiger, wie es Kriegern gebürte. Die Wahl blieb Gideon nach dieser Probe nicht schwer, wer noch fortgehen, und wer bleiben sollte. Geht ihr Feigen alle auch nach Haus, laßt aber die Posaunen von der ganzen Armee hier! Jetzt entdeckt sich die Absicht Gideons zu einem Stratagem. Es waren gerade 300 Posaunen, für die er die tapfersten zurück behält. Mit den schmetternden Tönen dieser Instrumente will er das Nomadenlager des Nachts überfallen, da mußten sie glauben, das Himmelsheer streite wieder sie, in Unordnung kommen, sich selbst aufreiben, und weichen.

Die Traumerzählung welche Gideon V. 13. hört und versteht, gibt einen Beweis für die nahe Verwandschaft der Dialecte Arabiens mit dem Hebräischen. Der Traum selbst ist ganz nach dem Styl der Zeit und des Orients. Der furchtsame Orientale läßt sich von aller Art des Aberglaubens leiten; zum Aberglauben gehören

auch Auspicien und Augurien, und zu diesen Träume bey allen alten Völkern. Jeder Traum muß eine Bedeutung haben, und man nimmt sie zunächst aus der Lage der Sachen, und den bevorstehenden Begebenheiten. Die Träume des Orientalen sind ungeheuer und absurd, weil seine Phantasie immer erhitzt, und der unserer Fiberkranken oder Hypochondristen ähnlich ist. Ein Gerstenbrot *) (oder eigentlich Gerstenkuchen) wälzt sich durch das Lager, und stößt an ein Zelt, das es umwirft. Wer hat je einen solchen Traum unter uns gehabt? Eben so sonderbar und schnell ist die Deutung, die aber vor der Hand lag: es ist das Schwerdt Gideons, wir sind verloren! Artemidors Theorie stimmt hiemit nicht überein, (Oneirocrit. l. XI.) αρτοι κριθινοι πασιν αγαθοι: aber wie wiedersinnig war es auch, daß Artemidor sein halbes Leben verreiste, um eine Theorie der Traumauslegung zu gründen, da ein wenig Philosophie ihn hätte lehren sollen, daß man immer bedenken müsse, mit welcher nähern Bestimmung einer träumt, und in welcher

Rücksicht

*) Wer eine gesunde Idee von dem Brot der Alten und der Art es zu bereiten, haben will, muß des Hfr. Heyne äußerst lehrreiche Abhandlung de panificio veterum im ersten Band der opuscula lesen, so wird er finden, daß das Brot der Alten eigentlich Kuchen sind. Die Juden haben noch die Form beybehalten im Lauberhüttenfest.

Rücksicht die Deutung geschieht. Wenn hier das Gerstenbrot ein Zelt umstürzt, so ist nicht mehr an αγαθοι zu denken. Endlich der Fels Oreb und die Kelter Seeb erhielten V. 25. noch eine sehr vollständige Geschichte.

V. 11. אל קצה החמשים Eine Variante der Sept. in den Hexapl. εις μερος των πεντηκοντα, lege εις μεσον, denn es ist mit חצי verwechselt, cf. V. 17. Θ. εις μερος προς το ακρον της λαξευτης. Eins von den ersten ist Glosse, und statt λαξευτης ist wohl τε τοξευτε zu lesen, man möchte denn annehmen, daß er חמש die Bedeutung von جمش (rasit, poliuit) gegeben habe.

V. 13. צליל Aquil. und Sept. εγκρυφιας haben vielleicht eine Bedeutung im Sinn gehabt, die sich noch in ضلّ occuluit findet; ein Wort das im Coran sehr gewöhnlich ist, 32. 9. وقالو ايذا ضللنا في الارض. Symm. Κολλυρα? vielleicht Κυλισμα. In den gewöhnlichen Ausgaben der Sept. lesen wir: και επαταξεν αυτην και επεσε. Dieß επεσε hat sich hieher verirrt, und gehört zum Ende des Verses.

V. 15. בידכם Die Siebenzig: εν χειρι ημων statt υμων, ist weiter nichts als ein Schreibfehler der häufig vorkommt, und für keine Variante zu halten ist.

V. 20. חרב ליהוה Die Siebenzig: ρομφαια τω κυριω και τω Γιδεων, sollten eigentlich

lich

lich den Genitiv gesetzt haben; allein in den ältern Sprachen ist der Genitiv und Dativ wenig unterschieden, und der letzte gilt für den ersten, je erhabener und älter die Sprache ist. Bey Pindar steht der Dativ gewöhnlich statt des Genitivs, und so ist die Uebersetzung nicht zu tadeln.

V. 21. ויריעו Die Siebenzig: εσημαναν, ist hier nicht das rechte Wort. הריע kann freylich als Feldgeschrey zum Angriff σημαινειν übersetzt werden, nicht aber bey einem tumultuirenden Geschrey zur Flucht. Besser οι λοιποι αλαλαζειν.

V. 22. שלש מאות Die Siebenzig: εν ταις τριακοσιαις κερατιναις, also בשלש, so muß es auch heissen, s. V. 18. Ferner haben sie עד־שפת ausgelassen.

V. 25. ביקב זאב Θ. εν Ιακεβ τη κοιλαδι, das letzte ist die Glosse von Ιακεβ.

VIII.

Moses hatte dem Stamm Juda den Vorzug gegeben, und seine Volksmenge behauptete ihn auch noch unter Josua. Weil aber dieser Held aus Ephraim hervor ging, so glaubte der Stamm Ephraim, einige Veranlassung zu haben, sich über die andern Stämme zu erheben: doch hielt ihm Juda das Gleichgewicht, bis die Bundeslade nach Silo in Ephraims Besitzung gebracht, und dort aufgestellt wurde. Dieß gab der Sache den Ausschlag; denn wenn schon die Zahl des

Stamms

Stamms Ephraim durch die Zuzählung der Josephiten bey weitem die größte war, und zum Uebermuth reitzen konnte, so mußten sie sich jetzt mit dem Besitz des Orakels Jehovah in ihrer Mitte auch in dem Besitz des Rechts glauben, andern selbst ein Orakel zu werden. Sie wundern sich also hier, wie der Manassite Gideon eine solche Unternehmung habe wagen können, ohne sie vorher um Rath zu fragen, und zu Hülfe zu rufen? Gideon fühlt das ganze Uebergewicht dieses Stammes, und weil er wußte, daß sie so eitel waren, so fröhnt er auch ihrer Eitelkeit mit einer Klugheit, die für die Zeiten außerordentlich ist. Was habe ich tapfereres gethan als ihr? Habt ihr nicht die beiden Heerführer Oreb und Seeb erlegt, und mehr Ruhm davon, als ich von meinem ganzen Feldzuge? Diese Schmeicheley ließ alle Vorwürfe sogleich vergessen, und die Eitelkeit war befriedigt. Das Nachsetzen dauerte noch immer fort, aber 15,000 Mann waren nur noch übrig, denn 120,000 Streiter waren gefallen. In der ältesten Geschichte muß man nie auf Angabe von Zahlen, am wenigsten von Gebliebenen bauen (so wie man es auch zu unsern Zeiten noch nicht darf), denn es sind eine Menge Ursachen, welche die Zahlbestimmungen im Alterthum unsicher machen *). Man kann

 es

*) Liv. 3. 5. Difficile ad fidem est in tam antiqua re, quot pugnauerint, ceciderintue exacto

es mehr als wahrscheinlich zeigen, daß alle Zahlen ursprünglich mit Zahlbuchstaben ausgedrückt sind, welch ein Anlaß zu Verwirrungen, wenn ein einziger Zug mehr oder minder gemacht und diese Züge hernach zu Zahlwörtern ausgeschrieben werden! Man kann ferner mehr als wahrscheinlich zeigen, daß Patriotismus, hohes Gefühl über den erfochtenenen Sieg augenblicklich die Zahl des Feindes und seiner Gebliebenen vergrößert; daß endlich die Nachwelt die Thaten der Vorzeit gern immer größer ansieht, als sie wirklich gewesen sind: wer wird also aus der Zahl der gebliebenen Perser bey Thermopylä, und aus der Niederlage der Ismaeliten eine sichere genaue Rechnung führen wollen? Eben so wenig darf man es nur unternehmen, die grausame

exacto affirmare numero. Audet tamen Antius Valerius concipere summas, Romanos cecidisse in Hernico agro quinque millia ac trecentos, ex praedatoribus Aequorum, qui populabundi in finibus Romanis vagabantur, ab A. Postumio consule duo millia quadringentos caesos — interfecta inde quatuor millia et *exsequendo subtiliter numerum* ducentos ait et triginta. Antius Valerius war ein angesehener Geschichtschreiber unter Sylla; aber Livius hat historische Critik genug einzusehen, daß die Zahl der Gebliebenen nie bestimmt angegeben werden kann, wenn auch Antius Documente vor sich gehabt hätte, da er doch vielmehr aus Tradition schöpfte.

grausame Behandlung der Aeltesten von Succoth V. 16. zu vertheidigen. Es braucht keine Vertheidigung, denn eine rohe Nation, mit wilden Völkern umgeben, handelt nie anders als barbarisch und rachsüchtig, muß aber auch das Vergeltungsrecht leiden (cf. 1, 7.), und hat so ihre natürliche Strafe gleich neben sich.

Einen traurigen Beweis von der Schwäche des Menschen, wie er immer geneigt ist sich die Gottheit zu versinnlichen, und das Bild von ihm vor sich zu haben, gibt der 27. V. Ein dauerndes Denkmahl dieses Sieges sollte errichtet werden, und der Glanz des erbeuteten Goldes schien nicht würdiger angewandt werden zu können, als wenn man der Gottheit davon ein Bild aufstellte, so prachtvoll als es der Mensch geben kann. Jehovah verlieh den Sieg, Jehovah gebürt der erste beste Theil der Beute, und das Bild im goldenen Mantel *) stand da, wie der Jupiter des Phidias im goldnen Gewande zu Olympia. So geht die Vorstellungsart der Ur-

 welt,

*) אפוד ist sonst das pallium humerale an der Kleidung des Hohenpriesters, daher Aquila hier ἐπενδύμα übersetzt. Gideon nimmt ein Idol und hängt ihm einen goldnen Mantel um, und nun hieß אפוד. 2) Das mit Gold bekleidete Idol (von אפד bekleiden) 3) in der Folge schlechtweg ein Idol. Jes. 30, 22. Das Bild war wohl von Holz stark mit Gold überzogen, oder mit einem goldnen Gewande bekleidet.

welt, dieß muß man nachempfinden, und aus der Seele der handelnden Personen lesen können; sonst versteht man das alte Testament nicht. Gideon wollte nur Jehovah darunter verehren, denn es ist nicht zu begreifen, wie der Feind des Baaldienstes, der den Altar desselben zerstört hatte, jetzt selbst ein Baalite werden sollte! Auch blieb er nach dem 31. V. Feind des Götzendienstes bis an sein Ende. Aber es sollte und durfte kein Bild von der Gottheit seyn, weil der Götzendienst davon unzertrennlich war, und so vereinigte er sich auch bald damit. Die Geschichte hat sonst viel Aehnlichkeit mit dem Idol in der Wüste 2 Mos. 32, 20.

V. 4. איפים Die Siebenzig: πεινωντες, lege εκλειπωντες cf. V. 5., oder es ist eine Umschreibung dem Sinne nach; dann gehört auch διψωντες hieher, welches fälschlich in den Hexapl. unter רדפים steht; πεινωντες και διψωντες für איפים. Dieß ist aber nicht die ursprüngliche Uebersetzung, sondern εκλειπωντες και διωκοντες, wie man aus ὁτι εκλειπȣσι im folgenden Vers sieht.

V. 5. לחם לעם Die Siebenzig: αρτȣς εις τροφην τῳ λαῳ ist willkührlicher Zusatz.

V. 9. ויומר גם לאנשי Die Siebenzig: και ειπε Γεδεων προς ανδρας haben גדעון statt גם gelesen; und dieß ist auch die wahre Lesart, denn die vorigen Anreden fangen sich eben so an.

V. 10.

V. 10. בני קדם Die Siebenzig: αλλοφυλων, sonst ist es die gewöhnliche Uebersetzung für פלשתים; man hat aber auch andre Ausländer damit bezeichnen wollen.

V. 11. לנכח Eine Variante der Sept. hat εξ εναντιας, wonach man ב mit כ verwechselt, das sehr leicht ist, und לכבח zu lesen geglaubt hat.

V. 16. וירע Die Siebenzig: ηλονησεν. Αλλ. κατεξανεν haben beide וירש gelesen, welches auch die wahre Lesart ist.

V. 26. לבד מין השהרנים Eine Variante der Siebenzig in Herapl. πλην των σιρωνων, welches man für dasselbe hebr. Wort mit griechischen Buchstaben hält. Es fragt sich aber: ob nicht σειρων zu lesen sey?

V. 32. בשיבה טובה Die Siebenzig: εν πολει αυτȣς lege εν πολιᾳ αγαθη.

IX.

Wäre es durchaus nöthig und wahrscheinlich, daß das Buch der Richter aus Documenten verfaßt sey; so würde dieß Kapitel am meisten für diese Meinung reden. Es entdeckt sich dem aufmerksamen Leser gar bald eine Erzählung die ins Detail geht, die ganz anders verbunden ist, als die voran gehende, und die jede Vereinzelung wieder so vereinzelt, daß es zu verwundern ist, wie sie sich aus der Sage auf diese Weise hat erhalten können. Aber man muß auch bedenken, daß es eine Familiengeschichte ist, die

sich in derselben Familie eben so umständlich erhalten konnte, wie wir sie lesen; daß ferner der Apologus Jothams eben so gut als ein Siegslied ist, eine so merkwürdige Erscheinung in der damahligen Zeit, daß er gleich wörtlich wiederhohlt und oft der Familie vorgesagt oder vorgesungen wurde, denn er ist Poesie. Wie haben sich die ältesten Arabischen, Griechischen und Römischen Fabeln (bey der secessio in montem sacrum. Liv. 2. 32.) anders als durch Tradition bis auf die Zeit erhalten, da sie niedergeschrieben wurden? Der Ursprung der apologischen Poesie ist älter als alle Schrift. Er entsteht da, wo noch nicht der geringste Anschein zu abgezogenen Ideen ist, wo Thiere, Bäume, und Steine eben so gut reden müssen, als der Mensch, eine abstracte Wahrheit zu lehren, welche die Sprache noch nicht gerade zu geben kann; wo der bildliche Ausdruck auf der höchsten Stufe steht, und nicht durch Kunst erzwungen zu werden braucht, wo also Poesie das natürliche Zeitproduct der Sprache ist.

Betrachtet man aus diesem Gesichtspunct die Geschichte des Kapitels so sind alle Bedenklichkeiten gehoben, die wieder meine Meinung entstehen könnten.

Diesem Kapitel ist nun in den Heraplis ein zusammen hängendes Bruchstück aus der verbesserten heraplarischen Recension der Septuaginta mit einigen Zeichen vorgesetzt. Die Uebersetzung

ist

ist griechischer, und besser als die gewöhnliche in unsern Ausgaben, aber über die eingerückten sklavischen Hebraismen, deren Einschiebung sich durch die Zeichen verräth, muß man sich wundern. Das zwey Mahl vorkommende συν (את) ist wohl aus dem Aquila hinzu gesetzt, denn wenn es gleich auch sonst noch in den Siebenzig vorkommt, so bleibt es immer noch unausgemacht, ob es ursprünglich dem ersten Uebersetzer gehört? V. 48. ist הקרדמות την αξινην übersetzt; Siebenzig τας αξινας: es scheint aber das erste richtiger zu seyn, weil der Pluralis wohl nur von der Gestalt einer Art entstanden ist. V. 49. כל העם איש, war αυτοι εκαστος besser als das noch eingerückte παντες αυτοι εκαστος. Die Lesart in dem gewöhnlichen Text der Siebenzig καιγε ανηρ κλαδον πας ανηρ ist corrupt, entweder muß και γε πας ανηρ, oder besser και γε πας λαος, κλαδον gelesen werden. Το οχυρωμα ist besser, als in unserm Text συνελευσις (צריח). Der ganze 50. Vers besser als in den Siebenzig. Man sieht gleich den falschen Zusatz εκ Βαιθηλ βεριθ, den man zwar auch ohne Origenes erkennt. V. 51. παντες οι ηγουμενοι fehlt ganz in den Siebenzig. V. 52. και ηλθεν ist ganz richtig nach dem Hebräischen; fließender hatte ein anderer (vielleicht Symmachus) προσηγγισεν; dieß ward noch eingerückt, aber ηλθεν blieb stehen, daraus entsteht eine unauflösliche Verwirrung.

V. 1. Im ganzen Kapitel zeigt die Abwechselung mit Συχεμ und Σικιμα in den Siebenzig die Verfälschung aus dem Θ, wenn Σικιμα anders mit Recht Θ gehört. So viel ist gewiß, Συχεμ ist das älteste, gehört also ursprünglich den Siebenzig.

V. 4. וישכר בהם Die Siebenzig: εμισθωσατο εαυτω bezieht sich auf das vorhergehende αργυριον, ist also keine Variante.

ריקים ופחזים Symm. απραγυς και απονενοημενυς. Das letzte ist nur eine andre Uebersetzung von ריקים. Die Siebenzig: κενυς και δειλυς von einem spätern Uebersetzer, der nach dem Syriasmus ז mit ד verwechselte. Das Wort hat keiner richtig übersetzt; es heißt: liederliches Gesindel. Die Syrer gebrauchen ܦܚܙܐ von liederlichen wollüstigen Leuten, s. Michaelis Supplem.; eben so die Araber فحشا von Schandthat und Wollust. Dort wird zwar die Vergleichung mit dem Arabischen verworfen, weil ז selten das Arab. ش sey: allein wenn gleich diese Verwechselung selten ist, so geschieht sie dennoch, warum also auch nicht hier? Dieselbe Bedeutung im Arab. ist gewiß kein Zufall, Coran. 7, 27.

واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها ابانا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر بلفحشا.

Und wenn sie Schandthaten begehen, so sagen sie: eben das thaten auch unsre Väter, und

Gott

Gott hat es uns befohlen. Antworte: fürwahr Gott befiehlt keine Schandthat! K. 4, 19. für Hurerey.

واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة.

Wenn eine von euren Frauen der Hurerey schuldig wird, so stellt vier Zeugen wider sie auf. K. 7, 78. von widernatürlicher Wollust u. s. w.

V. 5. על אבן אחת. Hier steht אחת nicht ohne Absicht, sondern die Pointe liegt darin, daß Siebenzig auf einem und ebendemselben Steine enthauptet sind: Diese viehische Art des Abhackens mit einem Beil, hat die Tyranney der Orientaler immer beybehalten, vergl. Michaelis Syr. Chrestom. S. 29. 30. wo eine Frau mit ihren Töchtern auf eben diese Art Märtyrinn wird.

ܘܫܪܬ ܦܬܠܬܐ ܕܣܥܪܗ ܘܟܪܟܬ ܐܝܕܝܗ ܒܗܝܢ
ܘܦܫܛܬ ܨܘܪܗ ܘܐܪܟܢܬ ܪܫܗ ܟܕ ܩܥܝܐ
ܕܟܪܣܛܝܢܝܬܐ ܐܢܐ ܘܒܢܬܝ ܡܝܬܢܢ ܚܠܦ ܡܫܝܚܐ
ܡܬܠܝܢ — — —

Sie lösete die Flechten ihres Haars auf, wand sie um die Hände, streckte den Hals hin, neigte das Haupt und rief laut: als Christinnen sterben ich und meine Töchter für den Messias — — —

ܘܐܬܦܣܩܘ

ܘܐܪܡܝܘܗ̈ ܥܠ ܐܪܥܐ ܘܐܬܢܟܣ̈ܝ ܒ̈ܢܬܗ
ܘܢܦܠ ܕܡܗܝܢ ܒܦܘܡܗ ܘܒܬܪܟܢ ܐܬܦܣܩ ܪܫܗ

Darauf warf man sie auf die Erde; ihre Töchter wurden geschlachtet; daß das Blut von ihnen ihr in den Mund floß, und dann hackte man auch ihr den Kopf ab.

V. 6. עם אלון מצב. Die Siebenzig: προς τη βαλανω τη ευρετη της στασεως. Hier sind wieder zwey Uebersetzungen. Der eine Uebersetzer glaubte zu hören oder zu lesen מֹצֵא ευρετης, das andre τ. στασ. ist nach unserm Text.

V. 7. ויקרא Die Siebenzig: και εκλαυσε. Hier muß ohne Zweifel εκραξε gelesen werden.

V. 11. לנוע O. und Θ. ηγεισθαι. Kann eine bloße Erklärung nach dem Sinn seyn, aber sie können auch eben so gut eine Bedeutung im Gedanken gehabt haben, die noch im Arab. ist نوع praecessit.

V. 13. המשמח אלהים ואנשים wobey zwey Lesarten der Siebenzig in den Hexapl. sind. Die letzte τον οιφραιοντα θεον και ανθρωπους, ist wahrscheinlich die verbesserte von Origenes, wie wir sie jetzt im gewöhnlichen Text der Siebenzig lesen.

V. 15. למלך עליכם Die Siebenzig: του βασιλευειν εφ' υμας haben לְמֹלֵךְ ausgesprochen.

V. 16.

V. 16. בתמים Aufrichtigkeit, Redlichkeit. Die Siebenzig ἐν τελειότητι nach dem Sinn der Mysterien (τελεταί).

V. 27. הלולים. Θ. αὐλοῦς hat חלילים zu lesen geglaubt. Die Siebenzig χοροῦς, also חלולים von حول in orbem ire — saltare.

V. 28. עבדו. Die Siebenzig δοῦλος αὐτοῦ, haben עבדו ausgesprochen.

V. 31. בתרמה. Eine Variante der Siebenzig in Hexapl. μετὰ δώρων gibt gar keinen Sinn, lege μετὰ δόλου.

V. 37. ירדים מעם Die Siebenzig: καταβαίνων κατὰ θάλασσαν, als wenn sie מים oder ימה gelesen hätten.

מדרך אלון מעננים Aquila, ἀπὸ ὁδοῦ δρυὸς ἀποβλεπόντων hat es von ענן abgeleitet; besser von עין wie das Arab. عان für عين einen beäugeln (vom Subst. عين) im guten und schlechten Sinn, von bösen Augen, anschielen, neidisch, mißtrauisch gegen jemand seyn, 1 Sam. 18, 9. Von עין heißt die neunte Form עינן (wie קומם), davon wäre es das Particip nach Aquilas Meinung. Man sieht aus jener Ableitung leicht, wie von bösen Augen die Bedeutung von Gauklern, Wahrsagern (מעננים) hat entstehen können.

V. 49. הצריח O. und Θ. τὴν συνέλευσιν nach der Bedeutung von صرخ conclamare, opem ferre, davon haben sie congressus (συνέλευσις

λευσις) ableiten zu können geglaubt. Es kommt aber eigentlich her von صرح aperte exposuit. Weil die Schlösser und Thürme der Vertheidigung wegen auf offenen Bergen stehen, so heißt daher صَرْحٌ arx, palatium. Die andre Uebersetzung αντρον ist schwieriger, weil uns die Bauart der Schlösser zu wenig bekannt ist. Es scheinen darunter Höhlen gewesen zu seyn, oder vielleicht Bogen, unter welchen man jene bequem anzünden konnte, weil der darüber gebaute Thurm mit allem was darin war, zu Boden stürzen mußte. Sonderbar ist es, daß 3 Kön. 16, 18. ארמון בית המלך auch αντρον τȣ οικȣ τȣ βασιλεως übersetzt ist.

Im ganzen Kapitel haben die Siebenzig für בן־עבד υἱος Ιωβηλ, und man sieht leicht, wie es aus ΓΩΒΗΔ so corrumpirt werden konnte.

X.

Fast nicht mehr wußte man von Thola und Jair, als sie lebten, regierten, starben und wurden begraben. Das Grab erhielt noch das Andenken des Thola wie des Jairs. Der Schriftsteller nimmt auch noch die Dörfer Jairs zu Hülfe, und verbindet sie mit dieser kurzen Nachricht; aber er kommt in Verdacht die spätere Geschichte mit einer frühern 4 Mos. 32, 41. verwechselt zu haben. Nach ihnen folgt Jephta ein Held von dem man mehr weiß. Wie sah es unter-

unterdessen um die Israeliten aus? Sie lebten noch immer in Abgötterey: hatten sie vorher nur neben Jehovah noch die Götter der Nachbaren verehrt, so verließen sie ihn jetzt ganz (V. 6.), und hingen an den Phönizischen, Syrischen, Moabitischen und andern Götzen. Philister und Ammoniter plagten sie sehr diesseit und jenseit des Jordans, und das Elend überwog so, daß sie ihre letzte Zuflucht, Jehovah, wieder suchten, und aus lauter Angst den Götzendienst von selbst verließen. Eine Revolte entspann sich, während die Ammoniter über den Jordan gegangen waren. Die Ammoniter zogen sich zu einem Feldzuge zusammen, und die Israeliten auf der Ostseite des Jordans verbanden sich auch wo sie noch am meisten Lust hatten, oben am Hermon. Nur fühlte sich keiner unter ihnen stark genug Anführer gegen die mächtigen Ammoniter zu werden.

Vor dem X. Kapitel finden wir abermahl ein zusammen hängendes Fragment aus der verbesserten hexaplärischen Septuaginta. Es stimmt ganz mit den gewöhnlichen Text der Alexandrinischen Version überein, außer daß im 6. V. das sklavische συν wieder eingerückt, und Σαμιρ der ältern Uebersetzung in Σαμαρεια verwandelt ist. Die ordentliche Septuaginta hat in diesem Kapitel einige Eigenheiten, woraus man aber nicht viel schließen kann; קרא wird βοαν übersetzt, sonst κραζειν; φυλιστειμ sonst αλλοφυλοι. Die Sprache ist im Ganzen reiner.

V. 4. שלשים Die Siebenzig: τριακοντα και δυο. Zahlen sind unsicher. חות O. und Θ. πολεις läßt sich entschuldigen, denn in den ältesten Zeiten hieß πολις nicht viel mehr als ein Dorf, oder war doch nicht mehr als ein Dorf nach unserer Idee.

V. 12. מעון Die Siebenzig: Μαδιαμ Symm. Χαναάν, daraus die Verbesserung der Siebenzig in Hexapl. Χαναάν. Die Varianten sind wichtig, aber geben noch keinen Beweis, daß die Siebenzig oder Symm. anders gelesen hätten. Es scheint vielmehr Correctur zu seyn, denn höchst unwahrscheinlich konnte aus der leichtern gewöhnlichen Lesart מדיען oder כנען, diese unerhörte מעון entstehen. So unbekannt uns auch das Volk ist, so gewiß bleibt doch die Lesart echt.

V. 17. ויצעקו Die Siebenzig: και ανεβησαν muß εβοησαν heissen.

XI.

Jephta mußte der Held werden, der es mit den Ammonitern aufnehmen konnte. Er war schon Chalive einer streifenden Partey in Arabien, und von seinen Thaten war der Ruf erschollen. Wer schon an Befehlen und Gehorchen gewöhnt ist, der streitet nicht bloß für die Freyheit aus Edelmuth, sondern er will auch die Früchte des Sieges genießen, und in Ruhe Herrscher des Volks seyn, das er angeführt hat. Eine billige Foderung! Ist das Volk einmahl so

so gesunken daß es keinen tüchtigen Heerführer mehr unter sich hat, sondern ihn aus der Ferne nehmen muß; so wird sich dieser klüglich rathen, eine Belohnung vertragsmäßig von ihm zu fordern, sonst jagt ihn der Wankelmuth des feigen Volks wieder zum Lande hinaus, wenn es ihm bey der erkämpften Freyheit wieder wohl geht. Jephta mußte noch mehr das Exil fürchten, weil er schon ein Mahl verjagt war. Die Israeliten räumten ihm gern alles ein. Der Schriftsteller nimmt nun Gelegenheit aus den Büchern Mosis über Kriegsrecht im Naturzustande zu philosophiren, und die Rechtmäßigkeit der Israelitischen Eroberungen wahrscheinlich zu machen. Die Indigenatenstämme auf der Ostseite des Jordans konnten es noch immer nicht vergessen, daß die Vorfahren der Israeliten (V. 13.) ein Land eingenommen hatten, das ihnen ursprünglich gehörte; daher der öftere Versuch es wieder zu erobern. Jephta setzt nun mit Gründen aus einander, daß die Schuld ihre sey. „Jetzt wohnen die Israeliten schon 300 Jahr unter euch, und haben ein verjährtes Recht auf ihre Besitzungen; jener Krieg ist also gegenwärtig ungerecht.„ Zu verwundern ist es nicht, daß Jephta V. 24. Jehovah für nichts mehr als einen Schutzgott hält, dem er den Gott Camosch gleich stellt, weil man die Mosaischen Ideen von Weltschöpfer ganz verloren, oder wohl nie allgemein gehabt hatte. Eben so unisraelitisch und

unmosaisch war das Gelübde des Jephta, und die Darbringung desselben; aber ganz nach der Vorstellungsart der Orientalen. Wir wollen sie unabhängig von allem, was darüber geschrieben ist, entwickeln. Die Gedanken uncultivirter Völker beym Menschenopfer nehmen diese Richtung. Nach der Opfertheorie, und den äußerst sinnlichen menschlichen Vorstellungen von Versöhnung und Gefallen, welches die Gottheit am Opfer hat, das man ihr darbringt, entsteht gar bald folgender Ideenwechsel. Was dem Menschen am liebsten ist, muß, wenn er es opfert, der unverdächtigste Beweis von der größten Achtung des Menschen seyn, und die Gottheit geneigt machen, wenn sie auch abgeneigt wäre. Die sicherste Art den Beystand Gottes zu gewinnen, ist also diese, ihm vor dem Ausgange einer Unternehmung, die der Mensch mit seinen Kräften allein nicht wagt, etwas blindlings zu geloben, denn hierunter kann auch das Theureste mithin der Gottheit das Angenehmste seyn, oder bestimmt etwas zu geloben, was in seiner Gewalt ist, Sklaven und Kinder (s. Abrahams Geschichte). Jephta thut das erste, und kann wahrscheinlich schon voraus sehen, was zuerst aus dem Hause kommen wird, wenn er als Sieger zurückkehrt, ein Sklav ein Sohn u. s. w. (denn das Frauenzimmer lebt im Verborgenen). Der Sieg war errungen, und die wilde Angst mit der er das Gelübde ausgesprochen hatte, zu

weiche=

weicheren Empfindungen der Freude herab gestimmt. Wie hätte ihm nun nicht Vaterliebe Thränen auspressen sollen, da es gerade seine einzige Tochter war, die ihm zuerst entgegen kommt? Nicht zufällig entgegen kommt, sondern in der Aufwallung der Freude mit Triumphgesang und Chortanz, den Schellentrommeln in der Hand, und den Reigen ihrer Mädchen hinter sich! Er ahndete ja nur einen Sklaven; aber auch seine Tochter wäre ihm vor dem Siege nicht zu lieb gewesen, nur nach dem Siege ist die Bezahlung des Gelübdes dem Vater (und jedem Menschen so lange er Mensch bleibt) so schwer! Er unterliegt der Empfindung des Vaters, zerreißt wild im Schmerzgefühl seine Kleider.

O! meine Tochter du beugst mich tief
Und du trübst meine Tage!
Gelübde ging aus meinem Munde zu
Jehovah
Wer ist — der es zu wenden wagt!

Der Heldenmuth der Tochter Jephtas ist außerordentlich, und setzt in Erstaunen; muß aber ebenfalls aus den Ideen jener Zeit erklärt werden. Dem Schutzgott geweiht seyn, die Ursach eines großen Siegs und das Glück der ganzen Nation zu seyn, sind Vorstellungen, die im Taumel der Freude, in der vollen Stärke dieses großen Gedankens, jeden nicht ganz üppigen Weichling, der Sinn für Vaterlands-

liebe hat, gern und willig zum Märtyrer machen. Der Gedanke, weihe dich dem Tod fürs Vaterland! wie viel Helden hat er erzeugt! Wie stritten nicht die Töchter des Erechtheus um die Ehre des Opfers als ihnen das Orakel bekannt wurde, die Athenienser würden durch Aufopferung einer von den Töchtern des Erechtheus Sieg gewinnen! Erechtheus weihete die liebste, aber die andern konnten die Zurücksetzung nicht überleben *). Hier vereinigen sich noch die Empfindungen. Du bist ein Mädchen rein wie es die Natur gab; auf dich nahm die Gottheit Rücksicht, als sie den Sieg verlieh; entziehe dich nicht deinem Schicksal. Wohlgefallen muß dein Opfer seyn, nur heilige dich vorher ganz! Nun sondert sie sich erst ab von der unreinen Gesellschaft der Welt, und vollendet dann das Gelübde. Aber sie gibt auch ihren Empfindungen nach, sie soll ein Weib werden, nie die Zahl ihrer Kinder (der Stolz der Orientalinnen) vor sich sehen? Sie traurt und weint zwey Monathe lang, kehrt darauf heim, und stirbt.

Wozu diese umständliche Erzählung des Schriftstellers? warum nicht wie sonst: Jephta hatte ein unvorsichtiges Gelübde gethan, es traf seine Tochter, sie ward geopfert? Es ist der Ursprung

*) Εχρησεν ὁ Θεος κατορθωσειν τον πολεμον, εαν μιαν των θυγατερων σφαξῃ· και σφαξαντος αυτου την νεωτατην, και αἱ λοιπαι ἑαυτας κατεσφαξαν. Apollod. 3. 15. 4.

sprung eines Ritus, eines Festes, und die Stimme des winselnden Jephta hatte sich noch wörtlich *) erhalten. Der Muth dieser Araberinn (denn so kann man sie nach dem Aufenthalt des Jephta eher nennen als Israelitinn), war den Mädchen in Israel der Bewunderung würdig. Die That ist lobenswerth, hat ihren ganzen Beyfall, und der Tag des Opfers und der Weihe muß ein festlicher Tag werden. Keine würde sich feiger betragen haben, als Jephtas Tochter. Vier Tage beweinen sie jährlich das Andenken dieses jungfräulichen Heldenmuths, und denken nicht bey geläuterten Ideen vom Gottesdienst an diesen heidnischen Ritus. Josephi Antiq. V. 7. §. 10.

V. 31. ויתלקטו Die Siebenzig: συνεστραφησαν. Man geräth in Versuchung συνεστρατηγησαν oder συνεστρατευσαν zu verbessern; aber ich finde συστροφη für עדת Jud. XIV, 8. und συστρεφειν für קבץ Jud. XII, 4. also ists auch hier echt.

V. 4. Merkwürdig ist es, daß die Siebenzig diesen Vers auslassen, er hat auch allen Schein eines spätern Einschiebsels.

*) Die Sprache der Leidenschaft damahliger Zeit war Poesie, nicht als wenn der Affect in Versen gesprochen hätte, sondern schon an und für sich. פציתי פי אל־יהוה für: ich habe Jehovah ein Gelübde gethan, ist der kühnste bildliche Ausdruck und wenigstens für uns Poesie.

V. 8. לכן eine Variante der Sept. in den Hexapl. ουχ ουτως (לא כן) läßt sich gut erklären, wenn man annimmt, daß der Uebersetzer sich verhörte.

V. 13. בשלם Die Siebenzig: εν ειρηνη και πορευσομαι, als wenn sie noch ואלך gelesen hätten. Es ist bloß erklärender Zusatz.

V. 19. נעברה O. und Θ. παρελευσομαι lege παρελευσομεν.

V. 20. ולא האמין eine Variante der Sept. in den Hexapl. και ουκ ηθελησε nach einer Bedeutung, die auch im Syrischen gewesen ist. ܐܘܡܢ taeduit, fastidiuit, wird zwar im Syr. Lexikon von מאן abgeleitet, oder damit verglichen; allein es kommt von ימין her, האמין fidem habuit, credidit; לא האמין non dextram dedit — noluit — non permisit, wie der Ausdruck dextra fides im Lateinischen auch an die Hand gibt.

V. 22. ויירשו את כל גבול האמורי läßt die Ed. Rom. der Sept. aus; es kann auch füglich des Sinns halber weg bleiben, und hat den Schein eines spätern Zusatzes. Daher auch wohl die Varianten bey Kennicott; einige Codd. lassen כל aus, andre גבול, andre lesen ארצו für האמרי.

V. 25. הטוב טוב eine Variante der Sept. in den Hexapl. μη εν αγαθω las flüchtig הבטוב; aber unrichtig, denn es müßte הלא בטוב heissen.

V. 26.

V.26. מדוע לא הצלתם Die Siebenzig: και δια τι ουκ ερρυσω αυτους (הִצַּלְתֶּם) nur mußte es das Föminimum seyn (עָרִים)!

V.29. וּמִמִּצְפֵּה גִלְעָד lassen die Siebenzig aus, auch Cod. 145. bey Kennic.

V.33. עד בֹּאֲךָ מִנִּית Die Siebenzig: εως ελθειν αχρις Αρνων, gibt eine geographische Notiz. Minnith muß in der Nähe vom Arnon gelegen haben.

V.35. הַכְרֵעַ הִכְרַעְתִּנִי וְאַתְּ הָיִית בְּעֹכְרָי Symmach. ωκλασας με εμπεποδοστατηκας με, εις σκωλον εγεννου εν οφθαλμοις μου, hat er für בְּעֹכְרָי — בעכר zu lesen geglaubt? Wahrscheinlich nicht. Es ist bekannt, daß Symmachus gern fließend und schön schreiben will, daher er in seiner Uebersetzung am meisten die Worte des Textes verläßt, und umschreibt. Dieß erhellt auch daraus, daß er bey dem einzigen Worte כרע mit οκλαζειν und εμποδοσατειν abwechselt. עכר wird eigentlich vom Trüben der Quelle gebraucht; dieß hat er ausdrücken wollen, und σκωλον εγεννου εν οφθαλμοις μου; spina es in oculis meis gesetzt. Diese Lesart hat sich übrigens in den Alex. Cod. der Sept. geschlichen. Nach Clerikus hat nur Vatic. ταραχη εταραξας με, schlecht! es ist כרע mit עכר verwechselt: Complut. aber auch εμπεποδοστατηκας με.

Θ. κατανυχθεισα κατηγξας με; besser και αγουσα κατηγαγες με.

B. 37. יֵעָשֶׂה לִי nach der Masora in Niphal. Die Siebenzig: ποιησατω δη ο πατηρ μυ sprachen es in Kal aus, und supplirten ο. πα. μ. Es sollte auch wohl יַעֲשֶׂה in Kal punctirt, und הָעֹשֶׂה darunter verstanden werden — man thue mir; denn die Hebräer geben gewöhnlicher das Impersonale man mit der zweyten Person in Kal als in Niphal.

B. 39. ויעשׂ לה. Θ. και επετελεσεν obiit, consecrata fuit, hat עשׂה vom Opfer verstanden.

B. 40. ימים Die Siebenzig: ἡμερας. Αλλ. μηνας kommt der Wahrheit schon etwas näher; es heißt Jahr.

In diesem Kapitel haben wir wieder εγω ειμι für אנכי s. B. 35 und 36. Kann der Syriasmus, wonach die Pronomina statt des Verbi ܗܘܐ stehen, Veranlassung gegeben haben?

XII.

Dieß Kapitel hat nur sehr kurze unvollständige Nachrichten. Die wichtigste ist wohl die von dem noch immer fortdaurenden Uebermuth, und der Anmaßung der Ephraimiten, die uns in keinem vortheilhaften Lichte erscheinen. Kaum war durch die Siege des Jephta Ruhe errungen, und die Ephraemiten des Jochs los geworden; so fangen sie den alten Stammstreit an, und überziehen die Einwohner von Gileaditis, eigentlich in der häßlichen Absicht den Gileaditern

tern die reiche Beute abzujagen, aber unter dem Vorwand weil sie nicht um Erlaubniß gebeten hätten, ob sie den Krieg anfangen sollten? wenn sie gleich selbst sich nicht rühren mochten. Der verächtliche Stolz und die hämische Gierigkeit verdiente gedemüthigt zu werden, und der Chalive Jephta verstand keine Schmeicheley wie Gideon, sondern hieb darauf ein, daß ihnen fürs erste der stolze Gedanke nicht wiederkommen konnte. Darauf folgt eine magre Ausfüllung der Zeit zwischen Jephta und den Hauptbelden Simson, fast nur Nomenclatur.

V. 1. ויצעק איש אפרים Die Siebenzig: *και εβοησεν ανηρ Εφραιμ.* Die älteste Uebersetzung, aber sehr sklavisch. Viel schöner klingt die verbesserte in den Hexapl. *και συνηχθησαν οἱ ὑιοι Εφραιμ.*

V. 2. איש ריב היתי אני ועמי ובני עמון מאד. Symm. *εν μαχη ημην Αμμων εταπεινȣν με σφοδρα.* Es scheint, er glaubte zu hören oder zu lesen ועמון יכבני מאד, und in so fern ist die Anmerkung von Montfaucon; neutrum est in Hebraeo, sehr unnütz — nam fuisse visum est.

V. 5. Symm. *οἱ σεσωσμενοι ὥςε ειπειν τȣς λειφθεντας τȣ Εφραιμ. ὑμεις ὁ Γαλααδ εν τοις τȣ Εφραιμ και τȣ Μανασση,* ist ganz verworren, und muß so heissen: *ὅτι ειπȣσι οἱ σεσως. ὑμεις ὁ Γαλ.* s. w., davon war eine

andre Uebersetzung: ὡςε ειπειν τους λειφ. του Εφ., die nun hiemit verbunden ist.

V. 6. אמר נא שבלת. Eine Variante der Siebenzig in den Herapl. hat: ειπατε δε συνθημα (die Parole). Der Uebersetzer dachte nicht daran, daß es hier auf die Aussprache ankomme, sondern er behandelt die Sache ganz kriegerisch, und glaubte, wer die Parole nicht gewußt hätte, wäre als Feind niedergehauen.

XIII.

Der wichtigste Held dieses ganzen Buchs tritt auf, dessen Thaten groß wie die Thaten des Herkules, und eines Nimrods würdig sind, von dem wir zum Unglück so gut wie nichts wissen. Was Wunder, daß ein ganzes Kapitel den Eingang dazu macht, und voller Erscheinungen ist, die nach den Thaten dieses Philisterbezwingers sich sehr gut erzählen ließen, um schon seine Geburt erwartungsvoll und außerordentlich zu machen. Er war ein Nasiräer (Gott geweiheter) vom Mutterleibe an. Der Mensch mag gar zu gern unter besonderer Begünstigung der Gottheit leben, er weiht sich ihr, enthält sich der Freuden des Lebens, die andre für ihr höchstes Glück halten, und denkt nun bey dieser Entsagung: Gott werde ja auf diesen Kampf der Verläugnung mit gnädigem Blick herab schauen, und ihm allenthalben nahe seyn! Die Welt um ihn glaubt eben dieß, denn die Ungewöhnlichkeit

des

des Betragens setzt in Erstaunen, besonders wo man keinen augenblicklichen Vortheil sehen kann; und Einzelne folgen genug, denen die Bewunderung behagt, und die zur Sonderbarkeit Hang haben. Dieß ist der Ursprung des Nasiräats. Ein Glück ist es immer für die Menschheit, daß die Stimme der Natur fast allenthalben deutlicher ist, als das dunkle Gefühl des Wahns; denn nie würde ein Nasiräer oder Eremitenvolk bestehen? Moses adoptirte den Nasiräat der ältern Sitte, und hier ist noch etwas ähnliches bey Simson, wenn gleich kein Mosaischer Nasiräat mehr. Simson soll ein Gottgeweiheter bis an seinen Tod seyn V. 7, und doch schlägt er Philister tod! Man sieht also, daß auch in dieser Ceremonie das Gesetz Mosis verloren war, denn Manoach wußte nicht (V. 12.) was die Sitte eines Nasiräers recht sey; und auch Moses wollte keine Lebenslange Weihe. Früh zeigte sich die Größe Simsons (V. 25.), er erdrückte aber nicht Schlangen in der Wiege, sondern der Geist Gottes war früh bey dem Geweiheten.

V. 2. ממשפחת הדני Die Siebenzig: *απο δημȣ συγγενειας*. Eins davon ist Glosse, und wahrscheinlich das letzte.

V. 7. נזיר אלהים Aquil. und Symm. *αφωρισμενος*. Dieß ist das echte Wort nach der ersten Bedeutung von נזר, separare, davon consecrare, synonym mit *ἁγιαζειν*. Daher auch die Siebenzig gut übersetzen, *ἁγιος*.

V. 8.

V. 8. ויורנו O. Θ. φωτισατω ἡμας; haben es entweder von אור abgeleitet oder von ראה (ויראנו). s. V. 23.

V. 12. הבריך Die Siebenzig: ὁ λογος — unvollständig.

V. 19. ומפלא eine Menge Codd. מפליא plene. Die Siebenzig: και διεχωρισεν, haben sie ומבדיל gelesen? so wäre es eine verständlichere Lesart als die unsrige; oder ist מפלא ein besonderer Ausdruck beym Opfer für separare gewesen? Die Erklärung mirabile aliquid accidit inter sacra, ist wenigstens unbefriedigend, wenn gleich die beste.

V. 25. לפעמו Die Siebenzig: συνεκπορευεσθαι αυτῳ, dachten an פעמים gressus.

XIV.

Die Verbindung der Israeliten mit den Stämmen worunter sie wohnten, ging so weit, daß sie aus diesen heiratheten. Die Heirathsgeschichte Simsons wird zufällig die Ursach einer Linderung für die Israeliten, und macht ihn zur Geissel der Philister; sie wird also mit allen Umständlichkeiten einer Familiengeschichte erzählt, und wer Sinn für die Einfalt des Alterthums hat, lieset sie gern. Dabey ist alles wider die ältere Sitte der Israeliten, wie wir schon oft genug bemerkt, und aus der Lage der Sachen erklärt haben. Sonst pflegten die Aeltern die Frauen ihrer Söhne zu wählen, ohne daß diese

sie ein Mahl sahen. Hier ist es (V. 2.) gerade umgekehrt; nur will Simson doch die Ceremonie beobachtet wissen: sie müssen also des Hebräischen Wohlstands wegen den Antrag thun. Ferner scheints nach damahliger Sitte gewesen zu seyn, daß der Bräutigam nicht in das Haus der Braut kehren durfte, sondern Anstalt zur Hochzeit machen mußte (V. 10), die gerade sieben Tage währet. Dergleichen Nachrichten kann der Verfasser nur dunkel geben, weil die Sitte zu alt war, und zu sehr von seiner Zeit abwich. Vortrefflich hat er aber das Räthsel aufgeschrieben, denn die erhalten sich mehrere Jahrhunderte hindurch. Diese orientalische Gewohnheit die Gäste mit Räthsel zu vergnügen oder zu quälen, ist so einfach, daß sie sich bey mehrern Nationen findet. Bey den Griechen äußerst gewöhnlich Pollux L. 6. c. 19. Wer sie lösete, bekam größere Eßportionen, und wer sie nicht lösen konnte, mußte eine bittere Soße (αλμης) trinken. Jenes ist so recht nach uraltem Styl. Der Orientale in heißen Ländern ißt nicht so viel, sondern hält mehr auf Feyerkleider; daher leidet die Belohnung hier eine andre Modification. Bey den Griechen heißen sie γριφοι (von γριφος Netzhamen) verfängliche Fragen. Athenäus ist durchgehends voll davon, und daß es eine Sitte des grauen Alterthums ist, sagt die Sphinx. Simson wurde über die Treulosigkeit seiner Frau mißvergnügt und eifersüchtig, und ging wieder nach Haus.

V. 4.

V. 4. תאנה Die Siebenzig: εκδικησις (Rache) ist nach dem Sinn gegeben. אנה heißt eigentlich begegnen, in den Wurf kommen, Gelegenheit zum Streit erhalten. Davon תאנה diese Gelegenheit (προφασις hat Aquila sehr gut), Rencontre: und hievon mag denn auch die Uebersetzung εκδικησις, und ανταποδομα abgeleitet seyn.

V. 5. ויבאר Die Siebenzig: και ηλθεν lege ηλθον.

V. 6. ותצלח Eine Variante der Siebenzig: κατηυθυνεν hat es in der Bedeutung von הצליח felici successu gaudere, genommen.

V. 7. ותישר בעיניו Die Siebenzig: ηυθυνθη εν οφθαλμοις zu wörtlich, aber doch wohl die älteste Ueb. ישר rectus est — quod rectum est placet, inde 2) placere; daher Theod. besser ηρεσεν.

V. 8. בגוית Symm. εκ τε σοματος lege πτωματος. Eine Variante der Siebenzig: εκ της ἑξεως (in der Bedeutung von corpus) — auch ganz recht.

V. 10. משתה Die Siebenzig haben noch den erklärenden Zusatz: ποτον ἡμερας ἑπτα.

V. 11. כראותם eine Variante der Siebenzig, εν τω φοβεισθαι; sie haben es unrichtig von ירא abgeleitet.

V. 15. ביום השביעי Die Siebenzig: εν ἡμερα τη τεταρτη, הרביעי. Dieß ist freylich besser, und die Veränderung des ר in ש so

leicht,

leicht, daß man keinen Anstand nehmen darf so zu lesen. Daher Syr. und Arab. ebenfalls übereinstimmen. Cod. Lilienth. hat die Worte gar nicht; unterdessen gibt das der Sache keinen Ausschlag, und der 17. Vers behält seine Schwierigkeit. Man sieht, der Schriftsteller hat nicht Ordnung genug in seiner Erzählung. Die Philister verzweifelten bald das Räthsel zu lösen; sie wandten sich also gleich an die junge Frau, drangen aber immer mehr auf die Anzeige, und am vierten Tage fingen sie an zu drohen. Die Frau war also fast die ganze Zeit (שבעת הימים V. 17.) betrübt. Dieß will der Verfasser eigentlich nur anzeigen.

ויגד לכו Die Siebenzig: απαγγειλατω σοι; also לך, ist besser als unsre Lesart.

הלירשנו קראתם eine Variante der Sept. in den Hexapl. εκ βιας εκεκληκατε, lege εκβιασαι.

V. 18. בטרם יבא החרסה Die Siebenzig: προ τε ανατειλαι — schlecht! Besser Cod. Alex. δυναι, denn am siebenten Tage erfuhren sie es erst.

V. 19. ויצלח Θ. κατηυθυνεν, schlecht! er hat wieder an הצליח gedacht.

V. 20. ותהי אשת Eine Variante der Siebenzig: και συνῳκησεν ist Umschreibung nach dem Sinn.

XV.

Simson geht wieder zu seiner Frau, und da sie an einen andern verheirathet ist, glaubt er Gelegenheit gefunden zu haben sich an den Philistern zu rächen. Rechtmäßig war sie nicht; denn wenn er ein Mahl seine Frau verlassen hatte, so hatte er sich des Rechts ihr Mann zu seyn von freyen Stücken begeben. Aus den vorigen Kapiteln sieht man, daß die Philister gern sengen und brennen, denn einem das Haus über dem Kopfe anstecken, ist bey ihnen eine gewöhnliche Formel. Simson rächt sich auf eben die Art durch Brand an ihren Feldern. So wohl die Zahl der Schakale, als der von einem Eselskinbacken Erschlagenen darf keine Schwürigkeit machen, da, wie oben schon bemerkt ist, die Zahlen aus mancherley Rücksicht nicht sicher seyn können. Der Triumphgesang Simsons, und die Quelle zu Lechi erhielten diese Geschichten. Warum findet man so viele Erzählungen von wunderbar entstandenen Quellen in der Bibel? Eine Quelle ist in den dürren Gegenden des Orients die größte Wohlthat, und beym Nomadenleben in tausend Fällen einzige Erhaltung des Lebens für Menschen und Vieh. Ist sie wieder Vermuthen versiegt, und hatte man sicher auf das Wasser derselben gerechnet; so stirbt vielleicht die ganze Heerde mit ihrem Hirten. Wie natürlich ists also, daß der Hirt aus der Gestalt der Quelle, ihrer Lage und Dauer recht viel erzählt;

daß

daß da die Vorsehung Gottes recht sichtbar wird, wenn alles verschmachten will, und sich auf Ein Mahl eine unbekannte Quelle zeigt! Sie soll in der Vorzeit oft aus Steinen, aus Knochen u. s. w. entstanden seyn, wie die Figur noch zeigt. Je sonderbarer die Gestalt eines Steins oder der Quelle, desto sonderbarer die Erzählung. Man darf auf dem Harz, wo die Natur ungewöhnliche Gestalten erzeugt, keine 1000 Schritte gehen, so hat man eine neue wunderbare Geschichte aus der Geisterwelt, die sich an ein Naturproduct gekettet hat.

V. 4. בתוך. Die Siebenzig: και εθνος ist ein bloßer Zusatz, und die Uebersetzung von בתוך liegt schon in ανα μεσον.

V. 5. מגריש Die Siebenzig: απο ἁλωνος, haben gleich den Platz genommen, worauf die Garben gelegt werden, und sind durch מ verführt, es für einen Ort zu halten.

ועד כרם זית Die Siebenzig: ἑως αμπελωνος και ελαιας, lege της ελαιας.

V. 8. ויך אותם שוק על־ירך, er schlug sie von der Schulter bis zur Hüfte. (Er zerschlug ihnen Arm und Beine). Die Siebenzig: και επαταξεν αυτους κνημην (tibiam). So übersetzen sie fast immer שׁוק, und es mag eine anatomische Benennung des Schulterblatts seyn, die ich nicht kenne.

וַיֵּשֶׁב בִּסְעִיף Q et Θ. παρα τῳ χειμαρρῳ, als wenn sie אפיק zu lesen geglaubt hätten.

Eine Variante der Siebenzig: εν τρυμαλια, ist wohl bloße Conjectur.

V. 13. מן הסלע הוא בא Die Siebenzig: απο της πετρας εκεινης και ηλθον, haben הוּא ausgesprochen, und statt ηλθον muß wohl ηλθεν gelesen werden.

V. 16. בלחי החמור חמור חמרתים. Die Siebenzig: εν σιαγονι ονυ εξαλειφων εξηλειψα αυτυς, haben חמור חֲמַרְתִּים ausgesprochen; das erste für den Infinitiv gehalten, und beides von חמר brausen, abgeleitet. s. Eichhorn's Einleitung Th. II. S. 435. Freylich kommt kein bequemer Sinn heraus: mit einem Eselskinnbacken habe ich sie begossen oder besprengt!

V. 18. ויקרא Die Siebenzig: και εκλαυσεν, vielleicht εκαλησεν.

V. 18. המכתש von כתש tundere — lapis obtusus, durus, daher auch 2) Mörser. Die Siebenzig: του λακκου (fouea, cisterna, die Vertiefung), haben so aus der Gestalt des Mörsers geschlossen. Symm. την μυλην die Mühle, hat zu sehr aus כתש etymologisirt.

V. 20. Es scheint als wenn der Schriftsteller schließt, wenn man diesen Vers nicht lieber für einen verrückten Zusatz halten will, der eigentlich ans Ende des folgenden Kapitels gehört, wo er auch steht. Das folgende hat einen sehr verdorbenen Text, unterscheidet sich auch durch Undeutlichkeit der Erzählung: aber man kann nichts aus allem schließen.

XVI.

Was Männer über den Held nicht vermögen, vermögen die Weiber. Es ist als wenn man in den Ritterzeiten lebt, auf der einen Seite die größte Tapferkeit, auf der andern Seite weichliche Hingabe an Weiber. Hier muß man nun nicht fragen: warum hat man ihn nicht erstochen, da er ein Mahl gebunden war und schlief? Der Schriftsteller kann unmöglich das ganze Detail der Begebenheit, die Hindernisse, Unmöglichkeit, oder besondere Absicht der Philister wissen, so wenig wie wir sie errathen können. Genug man machte verschiedene Versuche ihn lebendig zu fangen, aber sie mißglückten. Endlich entdeckt er das ganze Geheimniß. Die Haarlocken waren es, die ihn in seinem Muth bestärkten. Er war ein Gottgeweiheter, und mußte nach der Ceremonie auch die Haarlocken wachsen lassen, bis er sich freywillig des Nasiräats begab, worauf sie denn abgeschnitten und Gott dargebracht wurden. Es war also natürlich, daß wenn sie ihm abgeschnitten wurden, gleich aller Muth sank, denn er stand nun nicht mehr unter der besondern Aufsicht Jehovahs.

V. 2. לעזתים. Hier fehlt durchaus etwas. Die Siebenzig: *και ανεγγελη τοις Γαζαιοις*, also וַיֻּגַּד. Dieß ist auch nöthig. Bey dergleichen augenscheinlich corrupten Stellen findet sich nun keine Variante bey Kennicott; ist also nicht die Auctorität der Codicum äußerst unzulänglich?

V. 3. על־פני חברון Sieb. επι προσωπε τε Χεβρων, και εθηκεν αυτα εκει. Das letzte ist ein erklärender Zusatz.

V. 7. אשר לא חרבו. Aquil. αλιωτοις, unverständlich! vielleicht μη ἁλιμοις, s. Jer. 17, 6.

V. 9. פתיל הנערת O. Θ. κλωμα τε αποτιναγματος excussi, von נער, welches die Siebenzig V. 20. αποτιναχθησομαι übersetzt haben.

V. 10. התלת muß הֵתַלְתְּ ohne Dagesch punctirt werden, von תול glaucoma obiicere, nach dem Arab. تول fascinare. Die Siebenzig haben nicht ganz recht επλαγησας übersetzt.

V. 12. ישב בחדר Die Siebenzig: εξηλθεν εκ τε ταμειε, haben es von שוב abgeleitet.

V. 13. Dieser Vers hört im Hebräischen so abgebrochen auf, daß man gleich sieht, es fehlt etwas, und hier ist wohl der Zusatz der Siebenzig aus der echt hebr. Lesart: και εγκρεσης τω πασσαλω εις τον τοιχον, και εσομαι ὡς εις των ανθρωπων ασθενης. Zwar haben εις τον τοιχον und ασθενης den Verdacht einer Glosse wider sich, denn es konnte wahrscheinlich nicht anders heissen als V. 12. והיתי כאחד האדם, und εις τον τοιχον sollte doch wohl im Anfange des 15. V. wieder vorkommen, und ותתקע בקיר heissen.

Etwas anders verhält es sich mit dem Zusatze im 14. V. και εγενετο εν τω κοιμασθαι

αυτον

αυτου, και ελαβε Δαλιδα τας επτα σειρας της κεφαλης αυτȣ, και ὑφανεν εν τῳ διασματι, και επηξε τῳ πασσαλῳ εις τον τοιχον. Er ist nicht so wohl zum Verständniß nöthig, als zur Ordnung der Erzählung behülflich. Wahrscheinlich hat der hebr. Text diesen Zusatz nicht gehabt, denn 1) schreibt unser Schriftsteller in diesem Kapitel sehr abrupt, 2) και εγενετο εν τῳ κοιμασθαι αυτον, hat ganz das Gepräge einer erklärenden Ausfüllung, weil vom Schlaf vorher V. 8. und 12. nichts gesagt ist, wo er doch stillschweigend verstanden werden mußte. Hier sollte man ihn sich ebenfalls hinzu denken; nur der Alexandriner hält es für nothwendig, diese Ergänzung der Deutlichkeit wegen hinzu zu setzen.

Eben solche erklärende Ergänzung ist auch εκ τȣ τοιχȣ bey den Siebenzig, und nicht minder και ειπε προς Σαμψων Δαλιδα im Anfange des 15. Verses.

Eine Variante der Sept. in den Hexapl. hat für עם־המסכת (cum licio): μετα της εκστασεως. Man sieht, daß dieß unmöglich das rechte Wort ist, und doch finde ich kein besseres, ὑφασματος scheint mir zu kühn, und εκτασεως zu schlecht.

V. 25. Hier sind einige Zusätze in der Sept. εξ οικȣ φυλακης und εῤῥαπιζον. Das letzte scheint ein Einschiebsel von einem spätern Griechen als die Siebenzig zu seyn, der es schon

wußte, daß die γελωτοποιοι sich einander Ohrfeigen gaben, oder des Lachens halber welche von andern bekamen.

V. 30. ויט Die Siebenzig: ἐβάϛαξεν, haben וַיִּשָּׂא zu lesen geglaubt.

XVII.

Nun folgt ein Anhang, dessen Verfasser eben so unbekannt ist, als der des eigentlichen Buchs. Er lebte nach der Assyrischen Gefangenschaft, und kann daher selbst keine genaue Zeit bestimmen, in welche die Geschichten fallen. Nur so viel war ihm bekannt, sie gehören in die Zeit vor den Königen in Israel, und aus einigen Datis schließt man, vor den Richtern. Der Anhang enthält viel sonderbare Geschichten aus der Periode des Götzendienstes unter den Israeliten, die eben so sonderbar erzählt sind. Gleich der Anfang des 17. Kap. ist sehr unzusammenhängend, und kann nur durch Conjectur verständlich werden. Die abergläubische Frau verfluchte wahrscheinlich den Dieb, und weihete das Geld Gott, um ihm desto eher Strafe von Gott zuzuziehen, wenn er es als sein Eigenthum ansehen würde. Weil nun ihr Sohn der Dieb ist, so will sie es gar nicht wieder haben, sondern es soll ein Söhnopfer für ihren Sohn seyn, um den auf den Dieb gelegten Fluch zum Segen zu verwandeln. Darauf wird ein förmlicher Götzen-

Götzendienst eingerichtet, und als Micha endlich einen Leviten zum Priester erhält, so glaubt er, nun könne es ihm nicht anders als wohl gehen. Alles voll abgöttischer Ideen.

V. 5. והאיש מיכה Die Siebenzig: *καὶ ὁ οἶκος Μιχαια*, ist ein bloßer Schreibfehler, lege *καὶ ὁ ανηρ*.

V. 7. ממשפחת יהודא ist offenbar ein falscher Zusatz, denn ein Levite kann nicht aus der Familie Juda seyn; auch nicht von mütterlicher Seite, denn man pflegt keinen Mann nach dem Stamm mütterlicher Seite zu benennen. Viele Codd. haben auch hiebey eine Rasur.

V. 10. וערך בגדים der ordentliche volle Priesteranzug. Das wollen auch wohl die Siebenzig ausdrücken durch *στολην ἱματιων*, totum ornatum vestium.

XVIII.

Bey diesem Kapitel entstehen einige Schwürigkeiten für die Geschichte der Israeliten, die nicht wohl zu heben sind. Aus dem ersten Vers schließt man billig, daß die ganze Geschichte, wovon das vorige Kapitel der Anfang war, in die frühesten Zeiten des Wohnens der Israeliten auf der Westseite des Jordans gehört. Entweder hatte der Stamm Dan noch gar nicht Besitz genommen, oder er occupirte jetzt die Oerter, welche ihm vom Stamm Juda Jos. XIX, 40. wieder heraus gegeben wurden. Das erste kommt

den Worten unsers Kapitels am nächsten. Dieser Nachricht zu Folge wären also die Daniten schon unter Josua, und von der Zeit bis aufs Assyrische Exil Götzendiener gewesen; nach Richter 2. aber neigte sich die Generation der Israeliten nach Josua erst zum Götzendienst. Wie soll man damit die Jagd, welche die Daniten hier auf Götzenbilder machen in Harmonie stellen? An eine Auflösung ist nicht zu denken, weil es eigentlich nur Bruchstücke sind, was wir von der Geschichte der Israeliten zwischen Moses und Samuel haben: wahrscheinlicher bleibts aber, daß sie nicht gar so früh unter Josua schon auf Götzenraub ausgingen. Verdient dennoch solche einzelne Geschichte mehr Glaubwürdigkeit, als die etwas mehr zusammenhängende des Buchs Josua und der Richter; so dürfen wir der Versicherung des 2 Kap. dieses Buchs als Raisonnement des Schriftstellers nicht so viel trauen.

Beneidenswerth wird das Glück der Sidonischen Colonie am Libanon beschrieben. Sie lebte in einer republikanischen Verfassung ruhig und sicher; trieb Gewerbe und Künste wie alle Sidonier; und war so unbefangen, weil sie keinem etwas zu Leide that, daß sie zu ihrer Sicherheit nicht ein Mahl Bündnisse mit der umliegenden Gegend gemacht hatte. Die Lage hatte vielleicht bis jetzt die streifenden Nomaden abgehalten sie zu stören; sie waren also gar nicht zum Krieg gerüstet, oder daran gewöhnt, wurden

den aber auch desto leichter von den Daniten, denen die festen Schlösser zu gewaltig waren, überfallen und vernichtet.

V. 2. מקצותם אנשים fehlt in den Siebenzig, und hat auch allen Anschein eines Zusatzes. In den Hexaplis findet es sich aber: απο μερες αυτων, wobey der Uebersetzer מחצותם zu hören oder zu lesen glaubte.

V. 7. ואין מכלים דבר Die Siebenzig: και εκ εςι διατρεπων η καταισχυνων λογον. Hier steht διατρεπειν in der besondern Bedeutung, ruborem iniicere, wie Esth. 7, 8. διετραπη τω προσωπω vultui rubor iniiciebatur; und dieß für ignominia afficere wie כלם, im Ganzen also nichts weiter als turbare. Dem Montfaucon scheint diese Lesart unrichtig. Unrichtig freylich, insofern das eine καταισχυνων Glosse von διατρεπων ist; — und Bahrdt glaubt, sie müßten im Hebräischen anders gelesen haben. Dieß ist nicht nöthig.

Durch das ganze Kapitel herrschen einige Abweichungen in den Siebenzig, die größten Theils aus Einschiebseln entstehen, wodurch der Uebersetzer der Deutlichkeit aufhalf. Symm. και λογος εκ ην αυτοις, schlecht! יורש עצר Cod. Vat. et Complut. der Siebenzig: κληρονομος εμπιεζων θησαυρες. Eins von den beiden ersten ist Glosse.

V. 8. ויבאו Die Siebenzig mit dem Zusatz οι πεντε ανδρες.

לְהֶם אֲחֵיהֶם Die Siebenzig: τοις αδελφοις αυτων, τι ὑμεις καθηϑε; Besser unser Text ohne diese Ausfüllung.

V. 9. מַחְשִׁים ihr bedenkt euch. Symm. αμελειτε (umschrieben) ihr seyd ruhig: so auch die Siebenzig ἡσυχαζετε.

V. 17. Die Siebenzig haben hier eine Lücke, die sehr leicht aus dem ermüdenden Styl entstehen konnte. Die Erzählung geht nach dem Hebr. so fort. V. 16. Die 600 gerüsteten Krieger standen vor der Thür, sie waren Daniten (אֲשֶׁר מִבְּנֵי דָן sollte eigentlich nach מלחמה stehen, und mag auch wohl nur versetzt seyn). V. 17. Die fünf Männer hingegen, welche vorher das Land auszukundschaften gesandt waren, gingen hinein, nahmen das geschnittene Bild, den bekleideten Götzen, die Teraphim und das gegossene Bild *); der Priester stand aber vor der Thür bey den 600 Gerüsteten. V. 18. Diese (jene fünf) gingen in das Haus Micha's, und nahmen das geschnittene Bild, das bekleidete, die Teraphim und das

*) Wer vermag die verschiedenen Gestalten der Superstition aus einander zu setzen, und wer weiß wie מסכה von אפוד unterschieden gewesen ist? Eine liebliche Variation gibt die kleine Sammlung von Teraphim der Sinesen rc. in dem hiesigen Museo. Einige sind so klein, daß man sie in der Uhrtasche tragen kann. Welchen kleinlichen Sinn der Nation verrathen sie!

das gegossene — darauf sagte der Priester, was machet ihr da?

Diese Weitläuftigkeit machte die Alexandriner verdrießlich oder irrig, daher haben sie im 17. V. etwas versetzt und anderes zusammengezogen; κατασκεψάσθαι την γην — και εισηλθον εκει εις οικον Μιχαια, και ὁ ἱερευς εςως, και ελαβον u. s. w.

V. 21. את הטף ואת המקנה. O und Θ. εταξαν την πανοικιαν και την κτησιν, haben טף umschrieben.

V. 24. מה לך Die Siebenzig: τι κραζεις; nach dem Sinn umschrieben.

V. 25. מרי נפש auffahrende, zornige Leute. Θ. κατωδυνοι qui dolore afficiuntur — schlecht!

ואספתה נפשך und du das Leben verlierst. Die Siebenzig: προσθησουσι ψυχην σου, haben unrichtig ואסבר gelesen.

XIX.

Wenn der Verfasser immer mit Geschichten von Ephraemiten fortfährt, so darf man vermuthen, er müsse sehr genau mit den Ephraemitischen Familiengeschichten bekannt, auch wohl selbst ein Ephraemite gewesen seyn: und die Redlichkeit desselben wird dadurch in ein helleres Licht gesetzt, wenn er auch die schwache Seite seiner Stammgenossen, wie im vorigen Kapitel treu darstellt. Die Sitten der Israeliten waren hin und wieder so gesunken, daß sie denen

nen zu Sodom und Gomorra gleich kamen. Keine Heiligung des Gastrechts mehr, das der Orient auch im rohesten Zustande achtet, sondern Verletzung desselben auf die schändlichste Art durch widernatürliche Wollust. Der brave Ephraemit zu Gibea fühlte die Beleidigung und das Unrecht ganz, einen Gastfreund der wollüstigen Wuth der Eingebornen aufzuopfern. So etwas war unerhört; er gab seine eigne Tochter und das Kebsweib des Fremden lieber hin: wie es der Tochter ging, wissen wir nicht, aber die Frau lag am Morgen todt vor der Thüre. Glimmte noch ein Funken von Mosaischer Moral unter den Stämmen Israels, so mußten sie sich zusammen raffen; und das Laster, das hier beschrieben wird, die Päderastie, mit der Wurzel ausrotten, sollte auch ein ganzer Stamm dabey zu Grunde gehen. Dieß war auch die Folge davon. Der Ephraemit schneidet das Cadaver in zwölf Stücke, und schickt es an die Stämme herum. Barbarisch scheint dieß Verfahren; aber er mußte auch eine That versuchen, die alles im Bewegung setzte, und zur Rache aufforderte. Ein Cadaver von Menschen ist bey den Hebräern äußerst unrein. Alle die Leute welche es berühren, und auch die, welche den der es berührt hat aufnehmen, sind unrein. Welche Aversion mußte die Gesandschaft erregen, welchen Eindruck die Erzählung dabey machen! Alle schrien: dieß ist unerhört! Was ist zu machen?

Die

Die Erzählung ist äußerst einfach, und gerade so wie sie in der Kindheit des Menschengeschlechts seyn muß. Wäre sie anders, und würde nicht die Liebe des Schwiegervaters zu seiner Tochter so simpel vorgestellt, daß man erst schließen muß, was die Ursache des Zurückhaltens gewesen seyn mag, und es nicht schiene, als wenn der Schriftsteller sie selbst nicht gewußt hätte; so würde uns ein großer Beweis für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der Geschichte fehlen: nun aber ists ihr stärkster Stämpel. Wer sich an die Erzählungsart von Sagen der Vorzeit in der Kinderstube erinnert, wird sie hier wieder finden, und die Naivität bewundern.

V. 2. ותלך מאתי Eine Variante der Sept. in den Hexapl. *και ωργισθη αυτω*, gehört zum folgenden ותזנה, welches mit ותשׂנא verwechselt ist. Im gewöhnlichen Text der Siebenzig lesen wir für ותזנה *επορευθη απ᾽ αυτȣ*. lege *εποgνευσεν*.

V. 3. להשׂיבו Die Siebenzig: *επιϛρεψαι αυτην αυτω*. Die eigentliche Lesart ist להשׂיבה (*αυτην*), das ה wurde bald undeutlich und zum ו, daher *αυτω* später eingerückt.

V. 6. הואל. O. Θ. *αρξαμενος* (vgl. Hiob 6, 9.) sind durch den Schall beym Vorlesen verleitet, es mit החל zu verwechseln (1 Mos. 9, 20.) Daher sieht man auch wie die Siebenzig החלה (von חלה aegrotare) *ηρξαντο* übersetzen können. (Ps. 76, 10. Mich. 1, 12. Hos. 7, 5.) und יחל

sperare

sperare facio (Ezech. 13, 6.). Die Gutturalbuchstaben haben außordentlich viel Aehnliches in der Aussprache bey den Hebräern, daher die Verwechselung durchs Gehör unendlich wahrscheinlicher ist, als durchs Gesicht.

V. 8. והתמהמהו Die Siebenzig: ϛρατευθητι lege ϛραγγευθητι. s. Biel z. d. W.

V. 9. ליכר־נא הנה חנות היום lassen die Siebenzig aus, und es sieht auch einem überflüssigen Zusatze sehr ähnlich.

V. 11. הם עם יבוס Die Siebenzig: και ηλθοσαν εως Γεβȣς, ויבאו עד־יבוס, ist freylich hebräischer, und הם außerordentlich hart.

והיום רד מאד Die Siebenzig: προβεβηκει haben es nicht gut von ירד abgeleitet; es kommt von רדד her, رَدَّ declinare, und die Variante κεκλικυια ist richtiger.

V. 21. ויבול לחמרים Die Siebenzig: τοπον εποιησε lege τροφην.

V. 28. ואין ענה Die Siebenzig: και ȣκ απεκριθη οτι ην νεκρα. Das letzte ist ein erklärender Zusatz, der aber zum Verständniß nöthig ist.

XX.

Eine allgemeine Volksversammlung wurde berufen: also war es noch vor der Zeit der Unterdrückung und der Richter; denn in dieser Periode war eine Panegyris von den Israeliten diesseits und jenseits des Jordans nicht wohl möglich.

Die

Die Benjaminiten kamen nicht, und erklärten dadurch, daß sie die That der Einwohner von Gibea billigten. Es wurde einmüthig beschlossen sie zu züchtigen, doch verfuhr man billig, und verlangte vorher von den Benjaminiten, sie möchten das lasterhafte Geschlecht ausliefern, so würden sie mit dem Krieg verschont bleiben. Das Orakel muß vorher befragt werden, ehe man eine so große Unternehmung wagt. Wer soll die Avantgarde ausmachen, und zugleich unser Anführer seyn? Juda. Also hatte der Stamm Juda bisher noch seinen Vorzug behauptet, und die Ephraemiten maßten sich noch nicht so viel an, als unter den Richtern. Das verbündete Heer der Israeliten leidet einige Niederlagen. Sie gehen zum Orakel und weinen V. 23. Ein großes Zeichen der Feigheit! Kein Wunder also, daß sie so geschlagen werden. Es schien ihnen dieß Unglück von Gott zu kommen, und Gott hatte es ihnen doch gerathen. Ist es vielleicht eine Versündigung an der Verwandtschaft, in der sie mit den Benjaminiten stehen? Mit dem 35. Vers ist die Erzählung eigentlich aus; nun wird aber die Schlacht noch ein Mahl weitläuftiger erzählt, und das Schicksal der Entronnenen angehängt. Dieß ist die roheste Art der Geschichterzählung. Der Schriftsteller hatte nicht Geschicklichkeit genug dieß alles zu verweben, deßwegen fängt er lieber einen eignen Absatz an. Im 46. und 47. Vers trifft die Rechnung nicht

zu,

zu. 26,700 Mann war Benjamin stark; 25,100 kamen um, also müßten 1,600 übrig geblieben seyn: 1000 fehlen. Nun kann man wohl sagen, daß in dem glücklichen Treffen doch auch welche geblieben seyn müssen; im Ganzen aber ist es nur ein Beweis mehr, daß die Zahlen im Alten Testament aus bekannten Gründen unsicher sind. Aus dem 48. Vers wird es erklärbar, warum die 600 Mann keine Weiber haben. Es wird alles niedergehauen nach damahliger Kriegsart.

V. 2. ויתיצבו פנות kann unmöglich die richtige Lesart seyn. Die Siebenzig: *και εςαθησαν κατα προσωπον κυριυ* (לפני יהוה) ist unstreitig besser, so wohl nach dem Zusammenhange, als nach dem Geist der hebr. Sprache; und aus לפני יה konnte sehr leicht פנות (wie Cod. 154) entstehen.

V. 6. עשו זמה ונבלה Die Siebenzig: *εποιησαν ζεμα και αποπτωμα*, ist wahrscheinlich aus Aquila's Uebersetzung, der es von נבל decidere abgeleitet hat, und Jes. 34, 4. dasselbe Wort gebraucht: כנבלת מתאנה *ὡς αποπτωμα απο συκης.*

V. 9. עליה בגורל hat gar keinen Sinn. Die Siebenzig: *αναβησομεθα επ' αυτην εν κληρω*; haben noch נַעֲלֶה gelesen, das wegen des folgenden *ὁμοιοτελευτον* von den Abschreibern ausgelassen ist.

V. 10.

V. 10. לקחת צידה לעם Die Siebenzig: λαβειν επισιτισμον, ist ausgelassen τῳ λαῳ.

ככל הנבלה Die Siebenzig: κατα παν το αποπτωμα. s. V. 2.

V. 11. חברים lassen die Siebenzig aus; es ist auch überflüssig.

V. 15. עשרים וששה Die Siebenzig: εικοσι τρεις, eine Variante dazu im Cod. Alex. εικοσι και πεντε. Woher diese Varianten, wenn nicht Zahlbuchstaben zu Zahlwörtern ausgeschrieben wären?

V. 16. שבע מאות איש בחור fehlt in den Siebenzig.

V. 20. איש ישראל מלחמה lassen die Siebenzig aus; και συνηψαν αυτοις επι Γαβαα. Es ist zwar ערך מלחמה eine hebr. Redensart (Joel 2, 5.), aber es kann auch sehr gut מלחמה supplirt werden (s. V. 33.), und das kurz vorhergegangene איש ישרעל למלחמה macht immer einen Verdacht, daß es ursprünglich nicht da gestanden, sondern aus dem vorigen sich hieher verloren hat. Bey Kennicott sind auch Auslassungen einzelner Worte.

V. 27. 28. haben eine andre Ordnung in der Sept. die besser ist als im Hebr. Natürlicher ist es, daß die Erzählung sagt: die Israeliten fragten das Orakel: האסיף. Besser fängt sich der 27. V. mit ושם nach יהוה an, schließt sich mit ההם u. s. w. und ein neuer וישאלו־־למור.

V. 32. Sept. am Ende: και εποιησαν ὑτω, ein willkührlicher Zusatz.

V. 33. Eine Variante der Sept. in den Hexapl. hat für מגיח επαλαιεν, und gehört wahrscheinlich dem Aquila, der Hiob 38, 8. בגיחו εν τω παλαιειν übersetzt.

V. 37. Die Sept. hat noch im Anfang και εν τω αυτης ὑποχωρησαι. Es verräth sich aber gleich als Zusatz durch das folgende και.

V. 38. (עם הארב) הרב להעלותם vt quam maxime efferrent. Die Siebenzig: μετα τȣ ενεδρȣ της μαχης, glaubten חרב zu lesen.

V. 39. Die Sept. hat hier noch den Zusatz: και ειδον οἱ ὑιοι Ισραηλ, ὁτι προκατελαβετο το ενεδρον την Γαβαα, και εςησαν εν τη παραταξει, der aber ganz unnöthig ist.

V. 41. ויבהל conturbati sunt. Die Siebenzig: και εσπευσαν; so übersetzen sie mehrmahls נבהל, und nehmen die Wirkung für die Ursach. Die Begriffe liegen sehr nahe an einander, wie man aus dem Latein. trepidare 1) zittern, 2) eilfertig seyn, 3) cum trepitatione aufugere; sehen kann.

V. 42. מדבר Die Siebenzig: της ερημȣ και εφυγον, scheinen noch וינסו gelesen zu haben, und der Gang der Sprache erfodert es auch, doch ist es nicht nothwendig.

V. 43. כתרו את־בנימין Die Siebenzig: και κατεκοπτον וכרתו. Hier ist nicht auszumachen, welches die bessere Lesart ist.

XXI.

XXI.

So war nun das Laster aufs äußerste gestraft, und man kehrte nach dem Sieg zur Volksversammlung zurück. Vor dem Kriege war der Entschluß der Aufwallung. Dieß Geschlecht muß von der Erde vertilgt werden; wir wollen und können einer so verderbten Raße von Päderasten keine Töchter zu Frauen geben. Jetzt fehlt ein ganzer Stamm in der heiligen Versammlung, und weichere Gefühle mit der Reue greifen Platz. Es sind doch unsre Brüder, wir können doch einen ganzen Stamm nicht untergehen lassen? Er muß von den 600 Entronnenen wieder aufkeimen, aber woher nehmen sie Frauen, wir haben ja geschworen ihnen keine Töchter zu geben? Der Schwur kämpft mit der Nationalliebe und erzeugt sonderbare Auftritte, die keiner rechtfertigen, aber wohl entschuldigen darf. Eine Ungerechtigkeit war es, wenn die Panegyris, um ein Mittel zu ihrer Absicht zu finden, Jabesch von Grund aus zerstören ließ, weil die Einwohner nicht zur Versammlung gekommen waren. Gab es mehr dergleichen bürgerliche Kriege, und wer vermag das Gegentheil aus dem Stillschweigen der unvollständigen Hebräischen Geschichte zu behaupten, so fehlt uns noch ein Aufschluß zu dem schnellen Verfall des mosaischen Staats, der mit in Anschlag gebracht zu werden verdient. Vierhundert Mädchen wurden von Jabesch genommen, und dennoch fehlten wider Vermu-

 then

then für die noch übrigen Benjaminiten 200. Die Vorsteher der Versammlung fanden eine andre eben so seltsame Auskunft und riethen zu einem Sabinischen Jungfernraube. Sie glaubten (und vielleicht hatten sie selbst nicht mit geschworen) die übrigen Stämme, wären des Eides entledigt, wenn man ihre Töchter raubte. Nach hellern Principien kann man diese Täuschung des Gewissens nicht rechtfertigen, allein man muß auch Rücksicht auf das Zeitalter nehmen. Wo die Mosaischen Rechte nicht ein Mahl Ausübung fanden, darf man an keine vielseitige Betrachtung des Schwurs denken; und wenn die Einkleidung der Geschichte immer dem Schriftsteller gehört, so kann man noch fragen: ob nicht die Benjaminiten vielmehr so gedacht, die Mädchen geraubt, und endlich bey den Israeliten Mitleiden gefunden haben?

V. 10. והנשים והטף lassen die Siebenzig aus, und es ist auch sehr überflüßig, weil in diesem Vers nur im Allgemeinen gesagt wird כל יושבי, und der folgende die genauere Bestimmung gibt, welche Frauen. Zudem ist הטף wider die Absicht der Expedition, denn auch die kleinern Mädchen sollten am Leben bleiben, und die Kinder männlichen Geschlechts sind schon unter כל זכר begriffen.

V. 11. Hier haben die Siebenzig noch nach החרימו τας δε παρθενους περιποιησασθε (Vulg. virgines autem reseruate), και εποιησαν ουτως.

ȣτως. Das letzte ist offenbarer Zusatz, die erste Hälfte aber schwieriger. Daß es hätte im Hebr. stehen sollen, sieht man bald, denn der Befehl ist nicht vollständig: allein ob es wirklich im Text gestanden hat, ist eine andre Frage. Wir sind gewohnt, in diesem ganzen Buche nur eine abgebrochene Erzählung zu lesen, wo im Vordersatze eine Ursache verschwiegen wird, wovon die Folge im Nachsatze steht, woraus man denn leicht auf die Ursache schließen kann. In dieser Hinsicht könnte also der Zusatz der Siebenzig wohl bloßer Schluß seyn, den man aus dem folgenden Vers machte.

V. 14. προς τȣς υἱȣς Ισραηλ und οἱ υἱοι Ισραηλ, ist in den Siebenzig bloße willkührliche Ausfüllung.

ולא מצאו להם כן sie fanden noch nicht genug für sie. Die Siebenzig: και ȣκ ἠρεσεν αυτοις ȣτω. Wem die Verbesserung ευρεθη für ηρεσεν zu kühn scheint, der muß annehmen, daß sie כן als synonym mit טוב genommen, und וַיִּמָּצֵא zu lesen geglaubt haben.

V. 22. כעת Die Siebenzig: ὡς κληρος muß ὡς καιρος heissen, wie schon Andre bemerkt haben.

Dieß wäre also ein Versuch der Conjecturalcritik über die Abweichungen der griechischen Versionen vom hebräischen Text, die nur auf einem sehr unsichern Boden aufgebauet werden kann, und daher schwankend bleiben, oder wohl gar

bald wieder in Trümmer zerfallen muß. Unterdessen sieht man ungefähr hieraus, wie wichtig die Abweichungen der Septuaginta in den historischen Büchern sind, und wie man gar oft sich des Wunsches nicht erwehren kann, die Alexandriner möchten so gelesen, und nicht vielmehr so verbessert oder vermuthet haben. Manchmahl habe ich nach meinem Gefühl nicht umhingekonnt, fest zu glauben: der hebräische Text muß anders beschaffen gewesen seyn, als wir ihn haben; wenigstens ist er in den historischen Büchern gar zu schlecht. Manches hätte ich deßwegen gern noch vorgezogen, aber Schüchternheit hat mich abgehalten, weil ich so schon vermuthen muß, daß vielen Lesern die critische Hand zu kühn scheinen wird. Von denen, die mit Profancritik vertraut sind, erwarte ich keinen Vorwurf, sondern vielmehr Verwunderung, warum ich den Mangel an Zusammenhang, die Einschiebsel, Glossen, Verrückungen u. s. w. nicht bemerkt habe? Sie versichere ich, daß ich es wohl fühlte, aber mich mit Recht vor dem unmäßigen Schneiden scheuete, und bey dem Gedanken an die Kindheit der Sprache, des Vortrags und des Styls, über Verbesserungen, die mir nöthig schienen, billig zweifelhaft blieb. Ich trauete deßhalb lieber den Alexandrinern so viel mehr Sinn für Zusammenhang zu, daß sie auch ohne Text manches zu erklären, und durch Zusätze deutlicher zu machen für nöthig finden konnten.

ten. Bey dem allen gestehe ich gern, daß mir die Verletzlichkeit des Textes bis auf die Alexandrinische Uebersetzung, und nachher bis auf die Masora (im sechsten Jahrhundert) außerordentlich einleuchtend; das Gewicht der hebräischen Handschriften hergegen etwas besser wie gar keines ist: warum soll man also nicht aus Vermuthung verbessern, wo die Nothwendigkeit dazu in die Augen springt, unabhängig von aller Auctorität der Vorwelt? Der masoretische Text muß bleiben, denn die Verwirrung wird sonst zu groß, aber die Verbesserungen können unter den Text gesetzt, und vorerst einzelne Bücher so critisch heraus gegeben werden, bis ein Mahl ein vollständiges critisch bearbeitetes altes Testament hervor gehen kann. Soll der ganze critische Apparat in den Vorlesungen mit vorgetragen werden, so verliert man darüber die Interpretation; jener ermüdet, und ohne denselben kann man doch nur eine höchst unvollständige Interpretation geben.

Seit der Zeit, da ich diese critischen Bemerkungen aufzeichnete, ist beynahe ein Jahr verflossen, und ich bin jetzt im Stande ein kaltblütiges Urtheil darüber, wie über eines Andern Arbeit zu fällen. Zu viel Werth habe ich ihnen nie beygelegt, und thue es auch jetzt noch nicht. Manches ist zu gesucht, manches aber auch ganz gut getroffen. Wer mit andern Augen hinzu kommt, wird auch anders und mehr als ich sehen,

hen, wie es immer der Fall seyn muß in Sachen, wo die Conjecturalcritik nur gilt. Vielen wird die Methode zu holländisch scheinen! ich gebe auch dieß zu. Die einzige Belohnung bliebe denn nur diese, daß man die Mühseligkeit nicht verkennen wird, mit der dieß alles zusammen gesucht ist. Das Studium der orientalischen Sprachen ist bey weitem jetzt das undankbarste, weil man keine Journale daraus machen kann, und selbst auch wenn dieß möglich gemacht ist, sich keine Käufer dazu finden wollen. Bey dieser Lage der Sachen hält es schwer die Wissenschaft aufrecht zu erhalten. Wollen sich aber Orientalisten noch oben drein unter einander jagen; so weiß ich nicht was einen abhalten könnte dieß ganze Studium wegzuwerfen.
